64e ANNEE (7e SÉRIE) N° 7 18 FEVRIER 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

(Voir *Ami*, 24 décembre 1953)

III. — CHRISTOLOGIE

SOMMAIRE

7. M.-M. Labourdette, O. P., *Le péché originel et les origines de l'homme.* — 8. Humbert Bouëssé, O. P., *Le Sauveur du Monde ; II. Le Mystère de l'Incarnation.* — 9. H. Diepen, O.S.B., *L'unique Seigneur Jésus-Christ.* — 10. H.-M. Diepen, O.S.B., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine : une étude de christologie de l'Anatolie ancienne.* — 11. *Das Konzil von Chalkedon. Geschischte und Gegenwart.* — 12. Jean Guitton, *Le problème de Jésus : II. Divinité et Résurrection.* — 13. Paul De Haes, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années.* (*A suivre*).

7. — Le livre du R. P. Labourdette, O. P., sur *Le péché originel et les origines de l'homme* [1] est une introduction tout indiquée à l'étude de Jésus-Christ, le Nouvel Adam, que l'on abordera tout à l'heure en compagnie de théologiens qualifiés. Ce livre n'est d'ailleurs que la présentation, sous une forme accessible à des lecteurs plus nombreux et plus divers que ceux de la *Revue thomiste*, des trois articles publiés dans cette même revue et déjà analysés dans l'*Ami* (1952, p. 329-332). Nous avons dit alors tout le bien qu'il fallait penser de cette mise au point de la doctrine catholique sur le péché originel en regard des positions scientifiques contemporaines.

Sans revenir sur une appréciation à laquelle la plupart de nos lecteurs pourront facilement se reporter, nous sommes heureux de signaler la magistrale préface que Mgr Gaudel, évêque de Fréjus et auteur, dans le *D.T.C.*, de l'article *Péché originel*, a bien voulu écrire pour cette belle étude qui fait honneur au collège théologique de St-Maximin, situé dans le diocèse de l'éminent prélat. Mgr Gaudel y met en relief quelques points sur lesquels nous n'avions pas suffisamment insisté. L'auteur, écrit-il, possède une conscience très nette : 1° du caractère profondément mystérieux des données de la foi touchant les origines dont il veut donner l'intelligence aux fidèles ; 2° de la méthode à suivre dans l'exploration des données de la Parole de Dieu révélée ; 3° des problèmes nouveaux que pose aujourd'hui au théologien la conciliation de la vision du monde et de l'homme imposée par la foi d'une part, et la vue d'une certaine évolution du monde et de la vie imposée par la science d'autre part. Au fond, tout en envisageant spécialement les problèmes que pose pour l'intelligence du dogme ce que nous pensons savoir aujourd'hui scientifiquement du monde et de l'homme, c'est une donnée beaucoup plus vaste que l'A. s'efforce de mettre en lumière : la signification profonde du péché originel à l'intérieur de la foi chrétienne et sa portée pour une juste conception de l'homme et de l'économie du salut.

Sur ce dernier point, Mgr Gaudel relève plusieurs considérations dont l'apologétique peut faire profit :

> L'homme d'aujourd'hui se pose avec plus de curiosité que jamais le problème du retard de la venue du Christ. Si le Christ est voulu de toute éternité comme le chef de la famille des enfants de Dieu, s'il est l'unique voie, la grâce et la vérité, pourquoi est-il venu si tard ? Pourquoi les délais de l'incarnation rédemptrice ?
>
> La réponse à ce pourquoi, vous la trouvez en principe dans la théologie de S. Irénée qui part de la nécessaire distance de la créature produite par rapport à l'improduit, Dieu, de l'état de perfection relative et de l'inexpérience de la créature qui commence. Par rapport à ce que Dieu destinait à la nature humaine, la perfection de l'homme à l'origine vous apparaît comme l'enfance d'une nature droite, intègre, merveilleusement douée, l'enfance d'une humanité royale. Vous précisez cette pensée : c'est par le côté où le mot « enfant » signifie la virtualité de grandes richesses non déployées encore et qui le seront avec la confortation des dons surnaturels déjà présents que vous l'acceptez.

Mgr Gaudel rappelle ici comment lui-même, dans l'article *Péché originel*, suggérait pareil rapprochement :

> A côté des différences primordiales, disais-je, reconnaissons certaines ressemblances entre l'état d'innocence du premier homme (Genèse) et l'état d'enfance spirituelle. Le premier couple, quelles que soient par ailleurs ses connaissances reçues de Dieu, se révèle dans ce document comme inexpérimenté, avec des yeux fermés aux choses des sens comme les enfants. En face de la première tentation, du premier péché, il est naïf, crédule, imprudent, il s'excuse comme les enfants ; mais cette simplicité naïve n'implique aucune diminution de valeur spirituelle ; ne la voyons-nous pas s'allier très bien chez les génies avec des conceptions profondes et chez les peuples primitifs avec une grande pureté de mœurs ?

[1] M. M. LABOURDETTE, des frères prêcheurs. *Le péché originel et les origines de l'homme*, préface de Mgr Gaudel. In-8 de 212 p. Paris, Alsatia.

Une telle synthèse semble éclairer les faits que révèle l'histoire moderne des très longs siècles qui séparent la chute, de la plénitude des temps en Jésus-Christ. Par la chute primitive, par les défaillances qui en ont été la suite, l'homme a pu retarder l'aboutissement du plan divin ; mais la miséricorde divine n'a jamais cessé de travailler à préparer l'achèvement de son œuvre par la venue du Verbe incarné. Avec la chute, écrit l'A.,

ce ne sera pas la pacifique extension d'une humanité royale et sainte, dans un monde qui lui est soumis ; mais, au contraire, au point de vue des conditions de vie, la lente et pénible conquête de la terre par une nouvelle espèce vivante, physiquement plus désarmée que les animaux et n'assurant peu à peu sa suprématie que par le déploiement de cette richesse d'un ordre nouveau : la raison. Avec la modestie de toutes les origines, l'humanité — d'ailleurs toujours objet d'une Providence spéciale, mais dont la loi ordinaire n'est pas d'intervenir miraculeusement sans nécessité dans le cours des causes secondes — a dû reprendre sa marche montante à peu près au point où elle eût été sans l'élévation originelle, elle s'est retrouvée soumise aux lois qui commandent sur terre l'expansion de toute espèce biologique, loi de développement temporel, de fixation dans une hérédité de plus en plus typiquement humaine, progressivement affinée, fruit à la fois de la nature et de la culture (p. 177).

Cette perspective d'évolution naturelle est compatible et doit s'accorder avec la doctrine catholique du monogénisme ; mais elle s'accorde aussi avec la volonté salvifique universelle de Dieu. En pensant aux masses qui ont vécu pendant des centaines de mille ans avant le Christ et aujourd'hui encore en dehors de sa Lumière, il importe de montrer par quelles voies multiformes et par quelles étapes pédagogiques progressives, la Parole et la grâce du Christ, soit par des propositions extérieures, soit par l'immunination de consciences, se sont transmises, et comment s'est réalisée et se réalise l'économie du salut dans le Christ.

Puisse l'auteur, selon le vœu de Mgr Gaudel, par une synthèse théologique sur la restauration de la famille humaine dans le Christ, « éclairer les âmes inquiètes sur le sort des hommes qui, selon les *apparences*, ne semblent pas avoir été touchés du moins *extérieurement, explicitement* par l'appel de la grâce du Christ, par les moyens qui, pour nous, sont normaux, de vivre dans le Christ sauveur et de se préparer ainsi à entrer pour l'éternité dans la famille de ses élus » (p. XIX).

8. — **Le Sauveur du monde** ! Sous ce titre, le R. P. BOUËSSÉ, professeur au collège dominicain de Chambéry-Leysse, présente le deuxième de ses volumes annoncés sur Jésus-Christ [2]. Il s'agit ici du mystère même de l'Incarnation considéré dans sa réalité ontologique. C'est en somme, un commentaire développé des questions 11-26 de la *Somme Théologique III*ᵃ.

L'ouvrage se divise en deux parties : un premier livre (p. 21-484) s'attache au mystère de l'Incarnation en son essence et ses modalités ; le livre II (p. 487-782) envisage l'Incarnation dans ses conséquences. C'est le plan même du Docteur angélique. Mais ce commentaire n'est pas seulement une exposition claire et précise de la théologie thomiste de l'Incarnation ; théologie scripturaire, théologie positive, histoire des controverses doctrinales et scolastiques y possèdent un large accès. C'est même cette richesse d'information qui a contraint l'A. à donner à son livre un développement inusité (près de 850 pages !)

Dans le premier livre sont accumulées les plus grandes richesses : l'essence du mystère de l'Incarnation, dans son développement historique et dans ses précisions scolastiques, est un des thèmes qui, au cours des âges, ont présenté le plus de variations, non seulement si l'on considère les doctrines hétérodoxes, mais même dans le développement du sens orthodoxe et traditionnel. Qu'on se souvienne simplement des premières formules hésitantes où l'Ecole d'Alexandrie s'opposait à celle d'Antioche, des aspects différents et des nuances divergentes consacrés à Ephèse, puis à Chalcédoine, enfin à l'occasion des Trois Chapitres, au second concile de Constantinople ! Ce sont là des questions majeures abordées par la théologie positive ; elles impliquent à l'arrière-plan la question philosophique posée par le mystère du Christ : question qui, mal résolue jadis, a occasionné les hérésies opposées de Nestorius et d'Eutychès. Cette question philosophique — quel est le constitutif formel de la personne du Christ ? — est aujourd'hui encore, dans le domaine des opinions légitimes, un sujet de discorde entre les théologiens : Scot et Tiphaine ont leur solution et, dans l'école thomiste même, Capréolus semble bien ne pas s'accorder avec Cajétan. Il est vrai que notre auteur s'efforce de les mettre à l'unisson. Dans un appendice où il accumule les textes les plus significatifs des deux princes de la théologie thomiste, B. arrive à cette conclusion personnelle :

Nous pensons qu'on a souvent dans l'histoire des doctrines durci la position de Capréolus en face de l'explication de Cajétan. Capréolus n'enseigne pas que la personne est constituée purement et simplement par l'existence. Quant à Cajétan, l'insistance qu'il met à affirmer, à juste titre, que la personne ne peut relever de l'existence comme telle, mais bien plutôt de l'ordre de la substance, totale, complète, terminée, n'exclut pas pour autant l'existence de la personne. Si on n'insistait pas, assez maladroitement, semble-t-il, sur les

[2] « Doctrina Sacra ». — Humbert BOUËSSÉ, O. P., maître en Sacrée théologie. *Le Sauveur du Monde*. II. *Le Mystère de l'Incarnation*. In-8 de 840 p. Collège théologique dominicain, Chambéry-Leysse.
Le dernier volume paru dans ce Cours était *L'Economie sacramentaire* (voir *Ami*, 1952, p. 54). Il avait été précédé de *Le Sauveur du Monde ; place du Christ dans le plan de Dieu* (*Ami*, 1951, page 323). Notre impartialité nous fait un devoir de signaler une réplique du R. P. Jean-Fr. Bonnefoy, O.F.M., au sujet du motif de l'Incarnation, lequel intervient, pense-t-on, dans la place que les thomistes assignent au Christ dans le plan de Dieu. C'est surtout relativement à la pensée de Duns Scot et à l'enquête patristique menée par le P. Lemoine, dans l'ouvrage du P. Bouëssé, que le savant franciscain signale plusieurs points à redresser. La plaquette du P. Bonnefoy doit être lue par tous ceux qui cherchent la lumière et le P. Bouëssé serait sans doute le premier à corriger certaines imperfections. Sur le fond même du problème, la conciliation semble difficile entre école scotiste et école thomiste : l'une et l'autre position présentent, au point de vue théologique, des avantages certains. Ce sont peut-être deux aspects de la même vérité, entrevue avec l'infirmité de nos perspectives humaines. Le travail du P. Bonnefoy est intitulé : *Un essai récent sur le plan divin de la création*. C'est un extrait des *Miscellanea francescana*. Le tiré-à-part (40 pages) se trouve à Paris, Editions franciscaines, 9, rue Marie-Rose (XIVᵉ).

mots parfois employés par Cajétan et ses disciples pour désigner cette terminaison ultime de la substance, je veux parler du fameux *mode substantiel*, l'unité se ferait sans doute entre les partisans de Capréolus et de Cajétan (p. 795).

Au point de vue psychologique, les modalités de l'union soulèvent d'intéressants problèmes : grâce et sainteté, science, puissance, infirmités du corps et de l'âme du Christ. Le problème le plus actuel agité dans cette section est à coup sûr celui du Christ, chef du corps mystique, « Tête » de l'Eglise L'A., avec un souci d'exactitude que d'autres pourraient imiter, note avec soin le caractère métaphorique du mot « Tête ».

Le Christ, Tête de l'Eglise... c'est une métaphore où entrent ensemble l'image physiologique et l'image politique. Bien des discussions paraissent ne pas en tenir un compte suffisant.

Il ne suffit pas de dire : c'est une analogie. Il faut s'entendre. Autre est la question de la genèse de l'idée de l'Eglise - corps du Christ chez S. Paul, autre est la question de l'explication doctrinale de l'analogie paulinienne. C'est une analogie métaphorique et non une analogie propre. Ce qui ne veut pas dire, on s'en doute, que cela ne désigne rien d'ontologique, que ce soit pure image vaporeuse... (p. 317).

Non, l'Eglise « corps du Christ » n'est pas une simple métaphore, un être de raison : elle est le Corps du Christ, « parce qu'elle est faite de tous les chrétiens dont les corps sont unis, par le baptême (Col., II, 11-13), au corps physique du Christ ressuscité et reçoivent par son canal la vie nouvelle de l'Esprit. » L'analogie est réversible :

Si l'Eglise, en vertu d'une métaphore, est désignée sous l'image et le nom de corps de Christ, en un sens *mystique* désignant une réalité d'ordre ontologique, mystérieuse, parce que participant au mystère de la vie même de Dieu, qui est la vie du Christ ; si on peut appeler *mystique* ce corps du Christ, ontologiquement distinct du corps physique de Jésus, on peut aussi, ainsi que le fait le P. Allo, appeler l'*Eglise : le Christ mystique*. L'identification en vertu de laquelle le Sauveur dit à Paul : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?... je suis Jésus, que tu persécutes » ; est d'ordre mystique (p. 318).

Tout le développement donné par notre auteur à l'analogie métaphorique que recouvre l'expression de « corps mystique » l'amène finalement à résoudre un problème de traduction d'Eph., I, 23, problème qui se double d'une position doctrinale de réelle importance : le corps mystique est-il « plénitude » ou « complément » du Christ ?

La théologie ne peut admettre que le Christ personnel ait besoin, comme tel, d'être complété ou même le puisse être. Ce qui peut grandir, ce qui est susceptible de complément, de construction et d'édification, c'est ce corps, qui est l'Eglise et dont le Christ personnel est la tête... (p. 329-30).

Aussi, « le corps mystique n'apporte aucune perfection au Christ en personne » (p. 331). Le Christ et ses membres qui sont les autres hommes sont « autant de personnalités ontologiquement indépendantes et autonomes ; autant de personnalités distinctes et même opposées en leurs individualités respectives » (p. 331). En quoi donc consiste « le mystère d'unité » de la tête et du corps dans l'Eglise, corps mystique du Christ ?

La métaphore dont use S. Paul est destinée à exprimer l'unité de vie sainte et divine qui unit, dans le mystère de la divinisation du chrétien, chacun des saints au Christ, Fils de Dieu en personne, chacun et l'ensemble des fils d'adoption au Fils unique. Elle a encore pour but un enseignement complémentaire : cette vie divine dans les croyants unis au Christ par la charité leur est donnée par Dieu *dans* et *à travers* le Christ. Le Christ possède cette vie dans sa plénitude absolue ; il l'a reçue et la possède comme une source d'où elle est appelée à se répandre sur l'humanité que Dieu c'est réconciliée *par* et *en lui*. De cette source, la tête, qui est la vie divine, se répand effectivement dès qu'un homme entre en rapport de foi et de charité avec le Christ. Il a communion à sa vie divine et par là communie à la vie des Trois Personnes (p. 332).

On nous pardonnera d'avoir insisté sur cette « analogie métaphorique » de la Tête et du Corps mystique : c'est, dans le monumental ouvrage du P. B., un thème sur lequel les lecteurs se pencheront avec intérêt et profit.

Indiquons brièvement le sommaire du livre II. Il s'agit, comme on l'a dit, de l'Incarnation dans ses conséquences : conséquences de l'Union par rapport au Christ lui-même (problème de l'unité du Christ, de sa volonté, de son activité, de sa puissance, de son mérite) ; par rapport à Dieu le Père (soumission du Christ à Dieu, sa prière, son sacerdoce, son sacrifice, sa filiation, sa prédestination) ; par rapport aux hommes (adoration du Christ et de la croix, Sacré-Cœur, culte de la Vierge et des saints, médiation du Christ). L'ouvrage se clôt sur les appendices auxquels déjà l'on a fait allusion (sainteté du Christ, corps physique et corps mystique, constitutif formel de la personne, unité d'exister dans le Christ).

Une bibliographie choisie, un index des noms propres et la table des matières détaillée terminent ce beau volume. Il faut souhaiter que le temps et les moyens matériels ne fassent pas défaut à l'A. pour mener à bien l'œuvre grandiose qu'il a entreprise. Dans cette œuvre, un critique minutieux — nous en avons signalé plus haut un exemple — pourra relever certaines imperfections ; aucune considération de détail ou d'école ne pourra diminuer le mérite et la valeur d'une théologie en langue française mettant à la disposition des laïques instruits, des élèves de nos grands séminaires et des professeurs eux-mêmes un enseignement nettement thomiste, manifestant en lui-même la continuité de la tradition chrétienne et résumant, pour ainsi dire, autant que le peuvent faire nos conceptions humaines, le sens divin de la révélation.

9. — Il faut ici nous arrêter, trop brièvement hélas ! sur la remarquable étude de dom DIEPEN, O.S.B., **L'Unique Seigneur Jésus-Christ**[3]. Cette étude forme pour ainsi dire la synthèse des vues christologiques exposées par l'A. dans trois articles précédents, déjà connus de nos lecteurs. On a reproché à dom Diepen une christologie quelque peu « cyrillienne » ; et peut-être certaines de nos réserves ont pu être interprétées en ce sens. Et cependant, assure-t-on, le travail du savant bénédictin est un travail « de mesure et de modération ».

Une première précision concerne l'unité hypostatique du Christ. L'A. y défend sa conception du

[3] H. DIEPEN, O.S.B. *L'unique Seigneur Jésus - Christ* (extrait de la *Revue thomiste*, 1953, n° 1). Tiré-à-part de 52 p., Desclée, de Brouwer et Cie, Paris.

constitutif formel de la personne et sa pensée pourrait ici, avec les nuances rectificatives qu'elle comporte, être rapprochée de la conciliation tentée par le P. Bouëssé entre Cajétan et Capréolus. La subsistence est, dit-on, une

entité positive... presque insaisissable dans sa mystérieuse réalité, mais réellement surajoutée à la nature qui, à elle seule, n'est que partie et par là devient un tout indépendant... Pour cela, distinction réelle, non pas *inter rem et rem*... mais *inter rem et modum*... Nous reconnaissons maintenant que la distinction modale suppose bien pour Cajétan une entité positive : *est aliquid, ejus et non illud*. La subsistence, couronnement de l'induviduation, découle de l'essence et n'est pas cette essence. Mais, tout en étant entité positive, elle n'est pas « autre chose » puisqu'elle est simplement l'élément qui totalise formellement la chose. Bien prise, la comparaison du point et de la ligne éclaire justement cette distinction modale... (p. 38).

On se reportera à l'*Ami* (21 mai 1951, p. 326-327) pour mieux saisir les nuances dont on parlait tout à l'heure. Mais le point le plus important de la thèse de dom D., c'est bien l'unité de l'être du Christ. On s'était demandé (*Ami*, p. 327, 1re col.) si dom D. n'aboutissait pas à instaurer dans l'ontologie de l'Incarnation un *esse existentiæ* humain distinct de l'*esse* divin, ce qui paraîtrait revenir finalement à la thèse scotiste. L'A. s'en explique : il admet avec S. Thomas que le Verbe incarné, unité substantielle, ne peut avoir qu'une seule existence. Mais la dualité que comporte l'ordre potentiel des deux natures ne peut pas ne pas se retrouver en fin de compte, elle aussi, dans l'ordre actuel :

A considérer, dans ses principes constitutifs, la nature humaine assumée par le Verbe, on la voit comme principe formel d'existence humaine, *être homme*. C'est exprimer une réalité temporelle et créée, et elle seule. Il faut donc bien conclure aussitôt à la distinction réelle et adéquate de ces deux êtres : *esse humanæ naturæ non est esse divinæ* (p. 50).

Les expressions soulignées sont de S. Thomas et empruntées à la question *de unione Verbi incarnati* qui est le point d'appui de ceux qui n'acceptent, entre l'essence et l'existence réelles, qu'une distinction de raison. Telle n'est pas, certes, la position de dom D. ; mais comment, en adoptant la dualité d'être — si c'est au sens d'existence — peut-il conserver l'être unique du Christ ?

Jésus-Christ n'est ni Dieu seulement, ni uniquement Homme, mais à la fois Dieu et Homme. Et, à considérer cette hypostase complète qu'on exprime par le nom de Jésus-Christ, *iste Homo*, son existence c'est *être cet Homme*. Et cette fois on énonce une réalité complexe. On signifie *per modum unius* les deux premières (réalités) que nous avons reconnues pour partielles. On nomme une réalité éternelle, *être le Fils de Dieu*. Mais on y implique une réalité temporelle, *être homme*, référé cette fois non plus à la nature humaine mais à la Personne divine. Nous nous trouvons en face de ce que S. Thomas appelle l'unité de l'être complet et personnel du Christ : être Jésus-Christ, être cet Homme, être le Fils naturel de Dieu parmi nous, exister selon sa mesure propre qui l'élève au-dessus de toute la création jusque dans les bornes étroites de l'existence humaine. Cet être unique du Christ est l'être éternel, terme de la génération divine, en tant qu'il se prolonge dans un effet créé, son reflet et sa projection dans le temps, terme de la Mission visible du Fils de Dieu. Cette unité se réalise par participation et exemplarité, par subordination et intégration, mais elle comporte nécessairement une certaine dualité. Relaté aux deux principes de l'être, cet *esse istum Hominem* est un être double. Mais comme l'être appartient *simpliciter* à la personne, qui est unique dans le Christ, c'est l'unité qui l'emporte sur la dualité... Relaté donc à la Personne unique du Verbe incarné, l'*esse istum Hominem* n'est qu'une seule existence, mais avec un ressaut. Si les deux existences étaient juxtaposées sous la personne, la regardant *ex æquo*, aucune unité substantielle ne serait plus concevable. C'est la subordination essentielle de l'*esse humanum* (acte d'une nature non personnalisée) à l'*esse divinum* qui permet d'entrevoir l'unité de cet être complet et personnel dont le mystère nous sera révélé seulement dans le face à face de l'éternité... (p. 50-51).

L'explication est subtile. Elle doit être entendue en un sens authentiquement thomiste, à condition de bien préciser la signification du mot *esse* appliqué au suppôt ou être individuel subsistant. Nos vieux maîtres nous apprenaient à distinguer *suppositum denominative sumptum* et *suppositum formaliter sumptum* : sous le premier aspect, c'est bien la nature individuée, concrète, réalisée ; sous le second aspect, c'est la nature individuée, concrète, réalisée, mais actuée par une subsistence propre. Faute de cette précision, il semble que les formules de dom D. pourraient être contresignées par l'école de Scot ou de Tiphaine. Tout compte fait, et quel que soit le dédain que semble afficher le théologien bénédictin pour l'explication de Billot, c'est encore celle-ci qui semble la plus claire, complétée par l'analogie de la vision béatifique [4] (à laquelle dom D. s'arrête lui-même avec complaisance), pour expliquer comment une nature créée peut être élevée à l'être divin, sans cependant qu'on tombe dans le monophysisme ou le panthéisme. Néanmoins, puisqu'il ne s'agit ici que d'explication scolastique, notre devoir d'informateur nous imposait de revenir, avec bienveillance, à une thèse qui mérite de retenir l'attention des théologiens.

10. — La question de l'*Assumptus Homo* a été reprise récemment par le même dom Diepen, mais cette fois sous son aspect historique, dans les controverses christologiques des v^e et vi^e siècles. C'est le sujet d'une thèse présentée par le docte bénédictin à la Faculté de l'Athénée pontifical du Latran : **Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine : une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne** [5].

Dès l'introduction, l'A. fait une discrimination entre l'*Assumptus Homo* « oriental », celui de Nestorius impliquant la négation formelle de l'union hypostatique, et l'*Assumptus Homo* « occidental », celui auquel S. Célestin faisait appel pour affirmer le dogme. En attendant le travail annoncé sur l'*Assumptus Homo* de Tertullien, de S. Hilaire, de S. Damase, de S. Augustin, D. consacre sa thèse à celui de Théodore de Mopsueste et des amis de Nestorius (Nestorius lui-même étant laissé de côté, comme ne pouvant fournir aucun argument d'autorité). Il se propose de réformer un jugement

[4] En voir le développement dans notre article : *Intuitive* (Vision), dans le *D.T.C.*, vii, 2360-2361. (Parallélisme de la vision intuitive et de l'union hypostatique)

[5] Dom H.-M. Diepen, o.s.b. *Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*. Grand in-4 de 128 p., 12 florins. Éditions de Saint-Michel, Oosterhout (Pays-Bas), 1953.

qui semble à beaucoup acquis : Chalcédoine corrigeant la position excessive de S. Cyrille à Ephèse : ce dernier lui-même acceptant une sorte de compromis dans le symbole d'union de 433 et paraissant ainsi se déjuger quelque peu. Mais Chalcédoine n'aurait pas apporté la décision définitive : une réaction se serait produite au VIe siècle, rendant un nouvel hommage à la doctrine cyrillienne : le IIe concile de Constantinople (553) ferait un nouveau contraste avec la prétendue victoire du dualisme antiochien à Chalcédoine. La victoire définitive du cyrillisme aurait été l'effet d'un développement unilatéral, dommageable pour la théologie catholique. On aurait donc aujourd'hui avantage à « reconsidérer » cette position et à se retremper dans la doctrine des Théodore de Mopsueste et des Théodoret de Cyr.

Nous passerons sous silence les noms d'auteurs contemporains, qui, soit pour leur traduction des textes anciens, soit pour leur présentation des doctrines, sont visés par dom D. : le recenseur veut se confiner dans l'exposé de la marche générale de la thèse. Cette thèse entend démontrer que la christologie des Anatoliens est contraire à l'orthodoxie catholique et qu'elle a toujours été reconnue comme telle par l'Eglise, non seulement à Ephèse et au IIe concile de Constantinople, mais à l'accord de 433 et à Chalcédoine. Quoiqu'il en soit de l'intention personnelle de Théodore de Mopsueste, on ne saurait ne pas être frappé de l'affirmation si carrément énoncée par lui de l' « *autre et autre Quelqu'un* », point précis de l'hétéroroxie de Nestorius. Théodore est vraiment, selon la parole de S. Cyrille, « le père du mauvais sentiment de Nestorius ». Quant à la christologie des « amis de Nestorius » (il s'agit surtout de Jean d'Antioche, de Théodoret et d'Ibas), D. estime, à propos du pacte d'union, qu'on a tort d'opposer le Cyrille pacifique de 433 au Cyrille fougueux de 431. La vérité est tout autre : « Cyrille comprend parfaitement le fort et le faible de la conception qu'on lui oppose ; au besoin, il en défend le fort contre certaines incompréhensions ; mais il n'en peut oublier le faible et il est trop intelligent pour s'en accommoder ». L'abandon des anathématismes n'est qu'une manifestation de cet esprit de compréhension. Il n'empêche cependant, dirons-nous, que la formule cyrillienne μιά φύσις σεσαρκωμένη restera au point de départ d'un regrettable schisme. Le reconnaître, ce n'est pas diminuer l'orthodoxie de Cyrille. Quant au symbole de 433, ajoute dom D., il fut, en réalité, de la part des Anatoliens, un revirement. De multiples témoignages d'évêques orientaux le jugent tels et un nestorien impénitent, Alexandre d'Hiérapolis, voit « dans l'acte d'union le fléchissement des Orientaux devant ce qu'il continue d'appeler l' « hérésie » de Cyrille » (p. 33).

Dans les écrits de Théodoret et d'Ibas, on retrouve, souvent exprimée avec une grande précaution et des subtilités qui facilement peuvent donner le change, la même erreur dualiste. La christologie des amis de Nestorius, comme celle de Théodore de Mopsueste, implique l' « autre et autre Quelqu'un » : Jésus-Christ, selon eux, est « Quelqu'un » qui n'est pas le Verbe de Dieu, mais un Homme assumé par le Verbe. C'est cet *Assumptus Homo* qui fut condamné à Ephèse.

La deuxième partie de la thèse s'attaque au prétendu anticyrillisme du IVe concile. Une telle opposition entre la doctrine d'Ephèse et celle de Chalcédoine est une pure imagination. Le P. Galtier en a fait la démonstration :

> A Ephèse et après Ephèse, Cyrille a vu se dresser contre lui toute une partie de l'épiscopat oriental. Pour en réduire l'opposition, il lui a fallu se rallier lui-même à une formule de foi élaborée par ceux qu'il avait dénoncés comme favorables à Nestorius.
>
> A Chalcédoine, par contre, c'est le « tome » de S. Léon qui provoque chez certains des défiances et c'est en le comparant avec les écrits de Cyrille qu'on réussit à les écarter. N'est-ce point là, pour lui, comme une revanche posthume des concessions qu'il avait dû faire, à un moment donné, pour obtenir l'adhésion de ses collègues à la défaite de son adversaire ? L'inverse se produit ici maintenant : il faut se référer à son langage pour obtenir des évêques fidèles à sa pensée et à ses formules qu'ils prennent leur parti d'un énoncé doctrinal qui leur avait paru d'abord y contredire et favoriser l'erreur [6].

Bien entendu, tout en citant Galtier, D. récuse les expressions de « ralliement » et de « concessions ». Ces expressions toutefois montrent, à notre avis, que tout en restant très fidèle à la doctrine traditionnelle de l'Eglise, on peut admettre, dans les controverses théologiques auxquelles les conciles de 431, 451 et 553 ont voulu mettre fin, plus d'une nuance divergente, sinon dans les doctrines elles-mêmes, du moins dans leur formulation. Nous avons dit notre pensée tout à l'heure. à l'occasion du livre du P. Bouëssé.

Théodoret et Ibas avaient été condamnés comme hérétiques au brigandage d'Ephèse, et c'est en criant : « Anathème à Nestorius » qu'ils parvinrent à se faire absoudre à Chalcédoine. Quant aux Trois Chapitres (non trois fragments d'écrits de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas, mais trois fragments du concile œcuménique de Chalcédoine), D. reconnaît qu'ils ont été condamnés en 553 ; mais cette condamnation n'atteint pas l'autorité doctrinale de Chalcédoine :

> Les Papes Pélage II et S. Grégoire le Grand font grand cas d'une distinction entre deux portions des Actes du concile de Chalcédoine. Ils disent la première (qui va jusqu'à l'*Actio VI* inclusivement) ratifiée par S. Léon ; celle qui concerne les questions personnelles soumises au jugement des Pères, laissée par le pape à la discussion libre (p. 101).

Il serait exagéré d'affirmer que D. veut ignorer totalement les nuances d'expression qu'on peut relever jusque dans les formules conciliaires : ce serait nier l'évidence ! En particulier, à Chalcédoine :

> si la doctrine est pleinement cyrillienne, la terminologie est anatolienne et romaine, et cela grâce surtout à l'influence décisive des légats de S. Léon. Il le fallait pour retenir l'épiscopat grec sur la pente menaçante d'un ultra-cyrillisme parfaitement étranger à la doctrine personnelle de S. Cyrille, ce monophysisme qu'on venait pourtant de condamner avec conviction. La nécessité même de cette œuvre de modération prouve d'une autre manière la vérité de la thèse dé-

[6] Cette citation est extraite d'une étude du P. Galtier, *S. Cyrille d'Alexandrie et S. Léon le Grand* dans *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würtzbourg, 1951, p. 346. Sur cette publication, voir plus loin.

fendue par l'auteur ; la convergence parfaite dans un enseignement unique des trois principaux conciles christologiques, Ephèse, Chalcédoine, Constantinople II. La doctrine de nos manuels n'est pas à reviser ; c'est bien l'enseignement constant de l'Eglise, très particulièrement en ces grandes heures du v[e] siècle, qui nous est présenté dans ce « néo-chalcédonisme » classique.

Cette phrase finale de la note de l'éditeur résume tout le sens de la thèse. Cette thèse, d'une haute valeur doctrinale et scientifique, solidement étayée par un recours constant aux sources et par une étude critique des textes originaux et de leurs différentes versions, aura, nous en sommes convaincu, une influence décisive et bienfaisante sur les recherches ultérieures concernant le dogme christologique. Tout en maintenant ses restrictions à l'égard d'une bienveillance que plus d'un auteur contemporain laissent paraître à l'égard des condamnés de 553, elle aurait pu, à notre humble avis, tenir davantage compte d'éléments humains qui ont à coup sûr joué sur les décisions conciliaires : imprécision primitive des termes, surtout en fonction des faux apollinaristes, hésitation des théologiens appartenant à des écoles opposées, intrigues extérieures, interventions impériales, etc. Le P. Galtier nous le dira tout à l'heure. Vigile n'a-t-il pas eu, pour ainsi dire, la main forcée par Justinien alors qu'il ne voulait pas paraître condamner Chalcédoine ? Reconnaître ces faits humains, n'est-ce pas mettre en relief l'influence décisive de l'Esprit-Saint, assistant l'Eglise infaillible quand il s'agit de pourvoir au développement orthodoxe des vérités révélées, nonobstant les courants humains contraires ?

Ajoutons que l'impression de l'ouvrage a été confié à la maison Enschedé en Zonen. Elle en a fait un livre que les bibliophiles eux-mêmes accueilleront avec reconnaissance.

11. — On a fait allusion tout à l'heure (en note) à une publication monumentale, parue à Würtzbourg. Nous ne la connaissons que par la bibliographie de la thèse de dom Diepen et surtout par l'article que le R. P. Galtier lui a consacré dans le premier fascicule de *Gregorianum* (1953, p. 72-77), sous le titre : **Un monument au concile de Chalcédoine** [7].

La revue de l'Université grégorienne et l'auteur de la recension nous permettront de reproduire, pour les lecteurs de l'*Ami*, de larges extraits de cet article. Ils montreront quel souci de l'histoire et des influences humaines doit présider à l'étude des controverses christologiques du v[e] siècle.

Il ne suffisait pas de rappeler à grands traits l'histoire et la doctrine (du concile) : l'une et l'autre sont familières à tous les théologiens, pour ne pas dire à tous les étudiants en théologie. Elles servent d'assise à l'enseignement de tous les jours et les conférenciers du centenaire n'ont eu qu'à y puiser pour faire comprendre les raisons foncières de cette célébration. Mais, à cette connaissance que, sans en amoindrir l'exactitude et la plénitude, on peut qualifier de schématique, le progrès des âges et la culture moderne, pour parler comme l'Encyclique « *Humani* » demandaient et permettaient d'en ajouter une autre qui correspondît davantage aux goûts et aux exigences d'une époque où l'histoire des dogmes permet d'en mieux faire saisir la genèse et les contours.

Il y avait à reconstituer l'atmosphère religieuse dans laquelle s'est tenu le concile ; à évoquer et à préciser la doctrine ou les erreurs qu'il a vu s'affronter et qu'il a dû arbitrer ; à mettre en lumière les inintelligences et les oppositions dont il fut l'objet ; à expliquer comment une définition de foi émise par une assemblée d'évêques presque uniquement orientaux a pu devenir une pierre d'achoppement pour un grand nombre de leurs Eglises et provoquer parmi elles des schismes ou des hérésies, dont elles souffrent aujourd'hui encore. Il y avait enfin à montrer comment la foi ainsi proclamée il y a quinze siècles continue, malgré les attaques dont elle a été l'objet, à soutenir jusqu'à des millions de non-catholiques dans leur attachement à la personne du Christ.

Dû à l'initiative de la faculté de théologie de Francfort-sur-le-Mein, l'ouvrage,

qui comporte trois volumes de plus de 700 pages, se présente sous un titre qui en dit à la fois le contenu et le but : une étude d'après les sources originales de tout ce qui concerne le concile et un tableau aussi complet que possible de la place qu'il occupe aujourd'hui encore dans l'enseignement et dans la vie religieuse des diverses confessions chrétiennes : *Das Konzil von Chalkedon : Geschichte und Gegenwart.* Titre allemand, mais ne signifiant nullement que l'ouvrage soit tout rédigé en cette langue : les divers collaborateurs s'y expriment comme ils le préfèrent ; sur les 768 pages, par exemple, du premier volume, 286 sont rédigées en français.

...La liste de ceux qui ont contribué à l'érection de ces monument en fait pressentir l'importance. Des professeurs de l'*Institut oriental* de Rome s'y rencontrent avec ceux des Universités allemandes : trois de Tübingen. L'Université de Munich est représentée par son recteur, le célèbre professeur Schmaus, et celle de Louvain par des hommes aussi universellement connus que Mgr Lebon et le chanoine Ch. Mœller. M. Richard, l'érudit professeur de *l'Institut catholique de Lille*, y *côtoie le P. Camelot*, recteur des facultés dominicaines du Saulchoir. Les PP. Daniélou et Congar s'y retrouvent et M. le chanoine Bardy y fait pendant, peut-on dire, à l'infatigable défricheur de la théologie médiévale qu'est Mgr Landgraf, évêque auxiliaire de Bamberg. Si l'on ajoute que les PP. Laurent et Salaville des Augustins de l'Assomption y représentent les centres d'études byzantines de Paris et d'Athènes, on laissera encore incomplète la liste de ceux qui ont pris part à l'érection du monument...

. . . .

Sous la forme d'une introduction à l'histoire générale du dogme christologique, se dresse d'abord ce qu'on pourrait appeler le portique du monument. Le P. Grillmeier, un des initiateurs de l'entreprise, s'y applique à marquer et à caractériser les diverses phases par lesquelles a passé l'énoncé de ce dogme jusqu'au lendemain du concile d'Ephèse. Le continuant en quelque sorte, le P. Camelot introduit directement à l'opposition des deux christologies, Nestorius et Eutychès, que le concile rejettera également, afin de conserver dans toute son intégrité la figure du Christ que nous ont transmise les évangiles et les définitions antérieures.

Les abords du concile ainsi dégagés, le voici lui même. Quatre études montrent le cadre dans lequel il s'est déroulé et la place qu'y occupe la figure du pape S. Léon. Il s'en faut d'ailleurs que cette figure rejette dans l'ombre celle de S. Cyrille et les monophysites ont bien tort de voir dans le concile de Chalcédoine comme la contrepartie de celui d'Ephèse. A en suivre les délibérations, on constate, au contraire, que l'autorité de S. Cyrille y demeure universellement reconnue. A la différence de celle de S. Léon, qui se heurte plusieurs fois à de réelles oppositions ou incompréhensions, la sienne n'apparaît jamais contestée par personne. Ce sont ses lettres doctrinales, l'une à Nesto-

[7] Voir le titre de la publication à la note précédente.

rius, l'autre à Jean d'Antioche sur le symbole d'union, qui sont jointes au symbole de Nicée-Constantinople comme devant servir de règle pour l'élaboration de la formule de foi à présenter à l'empereur. Le « tome » de S. Léon à Flavien leur est seulement « associé comme conforme à la confession de S. Pierre et comme constituant une colonne propre à confondre toutes les erreurs et à consolider tous les dogmes » [8]. Finalement, il est vrai, est adoptée l'expression « en deux hypostases » (natures ?) dont l'adversaire de Nestorius n'a jamais pu prendre pleinement son parti. Mais, aux mots près, il en a toujours admis le sens. Et, de fait, l'étude du texte de la définition et de ses sources montre que plusieurs de ses passages essentiels sont pris des lettres mêmes de S. Cyrille et du symbole d'union de 433.

L'attitude du concile à l'égard de S. Léon et de S. Cyrille aurait dû lui assurer un accueil universellement favorable. Il n'en fut rien : une incompréhension mutuelle dressa dès l'abord les uns contre les autres partisans et adversaires :

L'attitude d'abord des Nestoriens. Contrairement à ce qu'aurait pu faire attendre le *Livre d'Héraclide* attribué à Nestorius et les accusations de nestorianisme dont il a été l'objet, on constate qu'eux aussi, dans l'ensemble, ont pris parti contre le concile. Quant aux Monophysites, il y a surtout à observer la théologie du Christ que professent leurs docteurs les plus en vue, Sévère d'Antioche, en particulier. On y voit comme ils s'y montrent fidèles au langage de S. Cyrille. Pour eux, comme pour lui, les mots ὑπόστασις et φύσις restent synonymes : ils désignent l'un et l'autre une réalité concrète existant à part soi. De là vient leur obstination à entendre au sens de Nestorius les deux natures dont parle le concile après l'union. Ce n'est point qu'eux-mêmes contestent la persistance après l'union de ce qui fait leur diversité propre. A vrai dire, et au sens exact où l'ont entendu S. Léon et le concile, eux aussi admettent que reste sauve, dans l'union, la « propriété de chacune des deux natures » ; ils excluent que de l'une à l'autre se produise aucun mélange ou aucun échange ; seulement, à leurs yeux, les dénombrer, c'est les supposer deux êtres en soi, existant indépendamment l'un de l'autre.

A ces précisions sur la théologie des monophysites s'en doivent ajouter d'autres sur celle des défenseurs du concile. C'est d'eux que dérive en grande partie la théologie courante. L'origine peut s'en découvrir dans l'application à intégrer dans la doctrine proprement chalcédonienne jusqu'aux formules de S. Cyrille les plus chères aux monophysites. On n'y est venu que peu à peu. Tout d'abord, on s'en est tenu à sa doctrine telle qu'elle se retrouve exprimée dans les deux lettres dits « synodiques » que le concile avait si solennellement faites siennes. Peu à peu cependant, pour désavouer tout contact avec le nestorianisme et pour rendre plus facile l'accord avec les monophysites, on s'applique à y joindre, en particulier, celle sur les anathématismes, dont, à Chalcédoine, sans la juger, on n'avait pas même voulu entendre la lecture. Ainsi naît peu à peu et se substitue à ce qu'on peut appeler le chalcédonisme strict ce qu'on a appelé et ce qu'on appelle encore avec raison le néochalcédonisme.

L'empereur Justinien, qui en est tout pénétré, le fait sanctionner par ses évêques au concile de 553, dont les canons 4-10 (Denz.-Bann., 216-222) peuvent être considérés comme en étant l'expression officielle. Sans doute le pape Vigile, malgré lequel avait délibéré le concile, ne les a-t-il jamais approuvés ; mais l'usage qu'en ont fait ensuite les théologiens permet de les considérer comme implicitement acceptés par le magistère ordinaire de l'Eglise.

On touche là à un des points les plus douloureux de l'histoire de l'Eglise et de ses conciles ; mais les détails en sont trop connus pour que le présent volume eût à les rappeler une fois de plus. Il y avait à faire et l'on a fait mieux. On a étudié et mis en lumière les courants d'idées qui ont abouti à ces canons doctrinaux de 553 : c'est la condition première pour s'assurer d'en saisir exactement le sens et la portée. Un professeur de Louvain, M. le chanoine Mœller, s'est appliqué depuis longtemps à cette tâche. Il la poursuit ici dans l'étude intitulée : *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient, de 451 à la fin du VI[e] siècle*. Le présent volume, pensons-nous, ne contient rien de plus nouveau et de plus important pour l'histoire de la théologie chalcédonienne. On y suit les discussions entre théologiens, provoquées soit par la polémique religieuse, soit par les oscillations des empereurs entre l'adhésion ou l'opposition franche au concile. Surtout, on y voit signalées et caractérisées les préoccupations d'ordre philosophique ou plutôt dialectique qui font reléguer en quelque sorte au second plan l'argumentation par l'autorité des Pères.

Tout cela, étudié d'après les ouvrages fort peu connus, sans doute, ou négligés d'ordinaire des théologiens, mais les plus importants de cette époque, permet de constater le danger d'erreur qu'il y a à juger des positions diverses des partis d'après les seuls résumés schématiques qu'ils s'opposent eux-mêmes et que s'en transmettent les écoles. La sérénité et le souci d'objectivité des exposés fait contraste aussi fort heureusement avec la passion, dont il n'est pas rare que s'accompagne, aujourd'hui encore non pas tant l'étude que l'utilisation partisane des documents ou des événements, dans lesquels se reflètent les luttes religieuses de cette époque.

Les conclusions qui s'en dégagent font droit, nous semble-t-il, à toutes les exigences de la théologie et de l'histoire. Si, en centrant la théologie du Christ sur les formules extrêmes de S. Cyrille, le néochalcédonisme a efficacement conjuré le danger du nestorianisme, en se bornant à rappeler la présence des deux natures, il a laissé la porte ouverte à celui d'oublier la distinction des activités propres à chacune d'entre elles. Le monénergisme et le monothélisme n'allaient pas tarder à révéler le risque qu'il y avait à laisser dans l'ombre les formules de S. Léon et de Chalcédoine : *salva proprietate utriusque naturæ... agit utraque forma quod proprium est*. En s'appliquant à redresser cette tendance, les conciles du VII[e] siècle (649 et 681) rendront hommage eux aussi à celui de 451 : ils rappelleront la modération qui, avec l'esprit de tradition, caractérise à jamais son œuvre doctrinale.

12. — M. Jean GUITTON publie, on le sait, toute une série d'études sous le titre général : *La pensée moderne et le catholicisme*. Deux volumes pourraient relever de notre Chronique de théologie, puisqu'ils s'attachent au problème de Jésus : I. **Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien. II. Le problème de Jésus : divinité et résurrection** [9].

Du premier, publié en 1948, nous ne dirons ici que quelques mots, afin de situer la position prise par l'auteur, position qu'il retient encore dans le second volume, beaucoup plus récent (1952) et qu'il est indispensable d'envisager avec une sérénité ob-

[8] L'influence du tome de S. Léon sur le concile de Chalcédoine a été étudiée par le P. du Manoir, S. J., *S. Léon et la définition dogmatique du concile de Chalcédoine*, *Année théologique*, décembre 1951, p. 292-304.

[9] « La pensée moderne et le catholicisme ». — Jean GUITTON. *Le Problème de Jésus*. — *I. Les fondements du témoignage chrétien*. — II. *Divinité et Résurrection*. Deux vol. in-8 de 262 et 272 p. Paris, Aubier.

jective afin d'éviter tout malentendu. L'auteur tente de faire face aux difficultés soulevées devant l'intelligence critique par l'existence et la conduite de Jésus, telle que les Evangiles nous la racontent. Ce problème est un problème de *critique* au sens précis que Kant donne à ce mot :

La plupart des esprits, soit qu'ils affirment, soit qu'ils nient, sont insensibles aux questions préalables ; et, quand ils croient poser le problème, ils l'ont déjà subrepticement résolu par les postulats qu'ils admettent secrètement sans les avoir explicités ni éprouvés. Lorsqu'on écrit la première ligne d'un livre sur Jésus, on suppose *déjà* faite cette logique préalable : on a déjà pris parti *pour* ou *contre*. C'est pourquoi la lecture des ouvrages parus sur Jésus dans une société libre d'exprimer ses pensées contraires produirait sur un esprit indifférent l'impression d'un inextricable conflit, que ni l'histoire, ni la raison ne peuvent trancher. Cette certitude préalable à l'examen est d'ailleurs plus excusable chez l'écrivain croyant que chez l'incroyant ; car, aux yeux du croyant, Jésus ne peut être pleinement connu que par la foi, tandis que les incroyants, battant le pavillon du libre-examen, devraient justifier toutes leurs démarches. Strauss, dans l'Introduction de sa *Vie de Jésus*... Renan dans la préface de la 13e édition de sa *Vie de Jésus* se sont posé le problème qui nous occupe, mais avec bien de la rapidité, et sans le souci réel d'examiner avec soin toutes les hypothèses possibles. Celle de la croyance était condamnée dès le départ. Rares sont les auteurs catholiques auxquels on ne pourrait pas faire le même genre de reproche par rapport à l'hypothèse de l'incroyance. L'effort que je tente ici est donc un peu contre-nature, car il faut sans cesse apercevoir la possibilité de l'inverse. Ce qui me soutient dans cette voie, c'est que je la crois nécessaire aux intelligences de ce temps-ci, voire même à l'intelligence éternelle (p. 18).

C'est avec cet esprit que G. aborde le double problème de la divinité et de la résurrection de Jésus. Divinité d'abord, car le problème de la divinité une fois résolu, la résurrection paraîtrait moins improbable. A la rigueur, les miracles ne prouveraient pas par eux-mêmes la divinité du Christ ; le thaumaturge n'est pas nécessairement Dieu ; ce sont donc les affirmations mêmes de Jésus, accueillies dans le milieu juif, qui sont au point de départ de l'enquête. Ces textes nous les connaissons. L'A. les groupe sous deux chefs : Jésus situé dans l'univers des valeurs conçues par les Juifs de son temps ; la relation de Jésus avec Jahvé. Il s'agit de découvrir le contenu virtuel de ces textes, et il semble qu'on puisse l'énoncer ainsi :

« Les affirmations de Jésus sur sa mission et sa personne, dans leur contenu comme dans leur forme, allaient au-delà de ce que pouvait supporter l'attente messianique, qu'elle soit commune, officielle ou aberrante. Tout s'est passé comme si Jésus, ayant eu conscience de son identité avec Dieu sans délégation de pouvoir, avait éduqué ses disciples afin de leur rendre cette affirmation de moins en mois dure » (p. 85).

Et cette affirmation s'est développée sous des influences diverses, extérieures et intérieures, pour aboutir, après l'influence de Paul et de Jean, aux conclusions qu'en ont tirées les Pères et les premiers conciles christologiques.

En ce qui concerne la résurrection, après la solution des difficultés d'ordre philosophique et d'ordre historique, la marche essentielle de la pensée se développe sur le terrain classique : authenticité des récits, réalisme des visions, différences des apparitions et des expériences mystiques, signification du tombeau vide, nature des apparitions et développement explicatif. Mais ces indications schématiques ne sauraient donner un aperçu vrai de l'ouvrage. Ce sont là seulement les grandes lignes de la foi qui anime l'auteur, ou plus exactement du préjugé favorable que sa foi personnelle accorde à la solution chrétienne. N'oublions pas, en effet, la position qu'il a adoptée et sur laquelle il cherche à construire une logique de la pensée chrétienne. Il s'agit, dans l'une ou l'autre option où l'on croit devoir demeurer, option favorable ou refus d'acquiescement, de faire œuvre de logicien, de discerner la part de l'esprit et la part du donné dans l'acte de la connaissance. C'est à l'intérieur de l'option favorable que l'A. cherche à définir les éléments de la logique de la genèse chrétienne. Mais cette logique suppose la connaissance de toute l'exégèse contemporaine, sous ses trois modes : rationaliste, protestante, catholique. Elle cherche à déterminer les difficultés inhérentes, les solutions possibles à chaque problème ; elle compare ensuite entre elles ces solutions, afin de chercher si l'une d'entre elles respecte plus que les autres les données intégrales du problème.

L'A. souhaiterait qu'un travail analogue soit fait du point de vue de l'incroyance : de la confrontation des deux types d'investigations on pourrait sans doute tirer les éléments d'une problématique. De cette confrontation, nous avons déjà comme un avant-goût dans l'utilisation faite à plusieurs reprises (dans les deux volumes) du « *Journal d'un libre-penseur* ». Ce libre penseur (est-ce un personnage réel ?) « est l'honnêteté absolue ; il représente la raison pure, la raison lente, la raison trop prudente, avide d'appuis et d'étais et qui ne veut s'avancer que sur du terrain ferme ». Ce n'est pas un sceptique ; mais « il se défie de ce qui est affirmé par croyance et non à la suite d'une exacte considération ». Mais il cherche d'ailleurs « avec confiance, avec attention, avec paix ».

On peut toutefois se demander si la lecture des difficultés soulevées par les exégètes incroyants ou hérétiques, si les confrontations des solutions divergentes et des conceptions opposées ne sont pas susceptibles de troubler la conscience de plusieurs ? M. G. est d'une conscience trop délicate pour ne pas s'être posé la question. Il l'a résolue avec une prudence toute chrétienne : « Si de telles pensées montaient dans leur cœur, qu'ils ne lisent pas plus avant » (p. 8). Mais pour les esprits cultivés qui hésitent, qui cherchent, qui veulent la lumière, la pleine lumière, son ouvrage est excellent et bien susceptible de raffermir ou de provoquer la conviction. Il porte d'ailleurs l'*Imprimatur* de l'archevêché de Paris.

13. — Les difficultés soulevées par l'incroyance contre la réalité de la Résurrection du Christ ont d'ailleurs toujours préoccupé l'apologétique catholique, mais plus spécialement depuis le début de ce siècle. L'effort de l'apologétique durant cette période forme le sujet d'une thèse remarquable, présentée à l'Université grégorienne, par M. Paul de Haes, professeur au Grand Séminaire de Malines, thèse qui fut très appréciée non seulement à Rome, mais en Belgique, particulièrement de

Son Em. le cardinal-archevêque de Malines, **La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années** [10].

L'exposé de M. de Haes groupe les résultats des études récentes, dispersées pour la plupart dans un grand nombre de volumes, d'articles de revues ou de recensions d'ouvrages. L'enquête met en évidence les problèmes tels qu'ils ont été posés ou se posent encore, et les possibilités concrètes de les résoudre. L'auteur présente lui-même parfois ses solutions personnelles. Ouvrage d'apologétique ? Oui, certes ; mais, étant donné que la discussion revêt de plus en plus des formes techniques, il est nécessaire de faire appel aux spécialistes des différentes branches pour fournir une réponse adaptée aux divers genres d'objections.

L'ordre de l'exposé suit la succession des idées et des méthodes.

Dans la première décade (1900-1910), l'explication des critiques indépendants avaient orienté l'attention vers les problèmes littéraires : trois professeurs d'exégèse néotestamentaires, le P. Rose, M. Mangenot et surtout Mgr Ladeuze ont, dans le camp catholique, abordé de front ces problèmes. Au lieu de s'engager dans la voie préconisée auparavant par le souci d'harmoniser les récits évangéliques, ces auteurs mettent en lumière la diversité littéraire de chaque évangéliste : c'est précisément cette diversité qui explique les prétendues contradictions relevées dans les narrations évangéliques. En résumé, l'exclusion des apparitions judéennes par S. Matthieu et S. Marc est purement littéraire ; par ailleurs, l'exclusion des apparitions galiléennes par S. Luc. Une étude impartiale des textes pauliniens montre que S. Paul n'a pas dénié au Christ son corps réel Les détails passés par S. Paul sous silence n'entraient pas dans le but que l'apôtre se proposait : l'affirmation de la résurrection des morts. La critique indépendante s'exerçait en dehors des textes : l'étude des textes eux-mêmes se retourne contre elle.

La *Religionsgeschichte*, en recourant à l'histoire comparée des religions pour expliquer, par des emprunts faits aux religions à mystères, la foi en un Sauveur mort et glorieusement ressuscité, obligea les apologistes catholiques à considérer, dans ces religions à mystères, les dieux mourants et ressuscitants. Ce fut l'œuvre du P. Lagrange, du P. Prümm et surtout du P. de Grandmaison : c'est encore par la critique textuelle que de Grandmaison rétablit la vérité de la résurrection. De plus, parce que les critiques, pour rejeter cette vérité historique, étaient obligés de réduire les prophéties du Christ sur sa résurrection à des interpolations postérieures et tendancieuses, l'apologiste catholique s'est attaché à démontrer l'authenticité de ces prophéties.

Un troisième groupe d'adversaires est constitué par les tenants de la *formgeschichtliche Schule*. D'après cette école, la foi en la résurrection serait l'œuvre commune des églises palestiniennes et des premières communautés pagano-chrétiennes ; et cette croyance se serait progressivement affirmée : elle serait l'œuvre de la « communauté créatrice ». En bref, pour les partisans de la *formgeschichtliche Schule*, la tradition, qui a conservé le souvenir de Jésus aurait été, dès l'origine, autre chose qu'une tradition historique ; le souvenir se serait transfiguré dans la foi et dans l'adoration. Devant de telles affirmations, l'apologétique dut montrer d'abord la nature exacte et la valeur historique de la Tradition en général ; ensuite la continuité et la fidélité de la Tradition quant à la résurrection en particulier.

Contre les hypothèses eschatologiques, ou les théories variées imaginées pour expliquer les détails évangéliques d'une façon contraire à l'enseignement catholique, les études récentes, et très particulièrement celles du R P. Braun, ont montré, dès la phase initiale de la prédication apostolique, que la résurrection est attestée comme une résurrection corporelle. Les apôtres ont vu et entendu : ils ont vu Jésus ressuscité ; ils ont entendu l'ordre de continuer son œuvre ; ils insistent sur la corporéité de la résurrection ; ils évoquent leur commerce avec le Christ ressuscité ; S. Luc et S. Jean relèvent les traits probants dans les apparitions ; les quatre évangélistes soulignent l'envoi en mission. Ainsi les apparitions de Jésus ressuscité à ses apôtres font manifestement partie d'une tradition officielle et du fonds commun de l'Eglise. — Les autres apparitions de Jésus aux saintes femmes et aux disciples, les angélophanies, l'Ascension nous mettent également en rapport avec des cercles distincts du groupe des apôtres : mais c'est encore autant de faits rapportés par la tradition qui nous met en communication avec l'enseignement apostolique.

Toutefois — et c'est la conclusion de notre auteur — quand la discussion devient de plus en plus technique et spécialisée, le jugement qu'on peut formuler sur la valeur historique de toutes ces traditions dépend souvent de l'attitude prise auparavant envers la synthèse totale du christianisme. Option favorable ou résistance, disions-nous tout à l'heure avec M. Guitton.

Cette recension du livre de M. de Haes a été volontairement dépouillée des discussions techniques et des exégèses difficiles dont il est émaillé. Raison de brièveté nécessaire tout d'abord ; ensuite, désir de réduire nos indications à l'aspect théologico-apologétique, laissant à d'autres peut-être le soin de reprendre avec plus de compétence l'aspect scripturaire ; enfin, présentation adaptée à l'ensemble de nos lecteurs dont beaucoup ne sont peut-être pas suffisamment familiarisés avec les problèmes difficiles soulevés par l'auteur, tout en leur suggérant de se reporter à ce beau travail qui pourra leur donner la solution de ces difficultés.

A. Michel.

[10] « Analecta Gregoriana », series facultatis theologicæ (sectio B, n. 24). — Paul De Haes, professeur au Grand Séminaire de Malines. *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*. In-8 de x-318 p., Rome, Université grégorienne, 4, Piazza della Pilotta.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Une personne étrangère à ma paroisse m'a remis des titres pour célébrer des messes à un tarif supérieur. J'ai la certitude qu'en fixant ce tarif plus élevé, elle a voulu me récompenser des services que je lui ai rendus, et elle me laisse libre de célébrer les messes quand je voudrai. Je tiendrais pourtant à m'en acquitter aussi promptement que possible. Mais je suis curé, et comme je dois célébrer de préférence les messes demandées par mes paroissiens, je me vois dans l'impossibilité de les acquitter toutes dans une année : il y a en 300. J'ai l'intention d'en conférer le plus grand nombre à d'autres prêtres capables de les célébrer sans retard. J'aimerais savoir si je suis tenu de leur transmettre intégralement l'honoraire, ou s'il m'est permis de retenir ce qui dépasse la taxe diocésaine ?...

2° Une autre personne m'a remis une somme pour célébrer des messes *après sa mort*. Ne pourrais-je pas en dire quelques-unes déjà *de son vivant ?* Et, dans ce cas, devrais-je l'en informer ?

R. — Ad I. La première question posée par notre consultant soulève une série de problèmes que le Code a pris la précaution de résoudre :

a) Puisque l'offrant a déterminé lui-même le nombre de messes à célébrer (à savoir 300), le curé n'a pas à se poser la question de l'honoraire quand il acquitte personnellement la messe ; c'est en divisant par trois cents, la somme totale représentée par les titres remis, qu'il s'est aperçu que le quotient à affecté à chaque messe dépassait le tarif diocésain. Toutes les questions prévues par le canon 830 ne se posent donc pas [1].

b) Du moment que l'offrant laisse *toute liberté* au célébrant pour acquitter les messes, il semble qu'il puisse les accepter légitimement, en dépit des termes du canon 835 qui interdisent à un prêtre de recevoir plus d'honoraires qu'il n'en peut acquitter par lui-même pendant une année. Sans doute le curé aura, de par ses fonctions, à célébrer les messes demandées par ses paroissiens ; mais celles qui lui sont offertes *de l'extérieur* n'ont pas nécessairement à être célébrées par lui personnellement *(per se celebrandarum)* [2]. La prohibition du canon 835 ne joue donc pas.

c) Si le donateur n'a pas spécifié — ou si l'on ne peut présumer par l'ensemble des circonstances — que les messes doivent être célébrées *par le curé* auquel elles ont été remises, celui-ci a toute faculté d'en confier le plus grand nombre à d'autres prêtres capables de les célébrer sans retard — même si ces prêtres appartenaient à un autre diocèse, aux missions, etc. [3]. Mais il n'oubliera pas la teneur du canon 839 : s'il envoie les honoraires par poste ou par le moyen d'un tiers bénévole, il demeure « comptable » et responsable de ces messes, jusqu'à ce qu'il ait été informé que le destinataire a accepté de les célébrer et qu'il ait reçu l'assurance que les honoraires sont bien parvenus. C'est affirmer indirectement que le prêtre qui reçoit des honoraires de messe d'un autre prêtre ou d'un organisme ecclésiastique doit en accuser réception le plus tôt possible pour « décharger » l'expéditeur : le droit canonique l'exige, autant que la politesse.

d) Quant au montant de l'honoraire à transmettre, c'est le canon 840 qui fournit la solution. La norme, quand il s'agit de messes « manuelles » (et c'est le cas ici) est que l'on doit transmettre *intégralement* l'honoraire reçu [4] ; il y a cependant deux exceptions prévues :

1° si l'offrant l'a permis expressément ;

2° s'il apparaît avec certitude que ce qui dépasse le taux diocésain a été ajouté *intuitu personæ*.

D'après l'exposé, il semble certain que cette deuxième hypothèse est ici réalisée. En effet : 1° l'offrant est une personne « étrangère à la paroisse » ; c'est au moins une *présomption* d'une bienveillance particulière à l'égard de *ce curé*, car cette personne pouvait s'adresser à *son* propre curé, et à défaut à l'évêché ; 2° ce prêtre a « rendu des services » à cette personne : le supplément d'honoraires apparaît aussitôt comme un geste de gratitude. Notre consultant peut donc con-

[1] On pourrait se demander pourtant *à quel cours* les titres doivent-ils être estimés, attendu que ces cours peuvent varier — et parfois notablement, s'il s'agit de valeurs à revenu variable — d'un mois à l'autre, et parfois d'une semaine à l'autre.

Normalement, quand il s'agit d'une remise d'honoraires par une personne vivante, les titres sont estimés à la valeur boursière *du jour de la remise*. Si, au contraire, il s'agit d'un legs pour célébrer des messes *après la mort* de l'offrant, les titres seront estimés à la valeur boursière *du jour du décès*, sauf stipulation différente du donateur.

[2] Si l'offrant exigeait que le curé célébrât par lui-même les 300 messes (en plus de celles qu'il recevrait de ses paroissiens), ce curé ne pourrait accepter la proposition, attendu que le *total* dépasserait notablement 365. (Il y aurait lieu, en outre, de défalquer de ce chiffre les messes *pro populo* célébrées *sans honoraires*). Cette règle ne serait pas abolie par le fait que le donateur aurait laissé le *temps* de la célébration *entièrement* à la détermination du prêtre, car le canon 834, § 3, ajoute expressément : *firmo præscripto canonis 835*. Vermeersch (*Epitome*, II, n. 105) laisse entendre pourtant que le consentement exprès du donateur suffirait à légitimer l'acceptation d'un plus grand nombre de messes, et en donne le motif suivant : *consentienti non fit injuria*. Mais le but de la loi n'est pas seulement d'assurer la célébration des msses *dans l'année* (suivant le comput suggéré par la S. C. du Concile, 27 février 1905, le temps laissé pour la célébration de 300 messes serait d'environ 14 mois), mais plutôt d'éviter au célébrant des erreurs de comput et peut-être des pertes d'argent qui laisseraient intacte l'obligation d'acquitter les messes (can. 829).

[3] Un certain nombre de Statuts diocésains recommandent aux prêtres qui ont des messes en excédent de ne pas les envoyer hors du diocèse sans s'être assurés que leurs confrères n'en manquent pas. Cette recommandation ne saurait être considérée comme un ordre formel, obligeant en conscience, car le canon 838 est assez clair sur ce point : c'est donc seulement un rappel à la pratique d'une charité bien ordonnée. La S. C. du Concile (19 février 1921) a reconnu à l'Ordinaire le droit d'interdire d'exporter (sans sa permission) les messes fondées, les messes « ad instar manualium » et les messes manuelles données en faveur d'une cause pie (*Acta Ap. Sedis*, XIII (1921), p. 228).

[4] Sur ce point, la S. C. du Concile a répondu, le 16 avril 1921, qu'il n'est pas permis au curé ou au recteur d'église de retenir quoi que ce soit, sous prétexte qu'il a la charge et la peine de chercher des célébrants pour les trentains, les neuvaines, etc... (cela fait partie de son office curial), ou même d'achever ou de compléter la célébration des neuvaines ou trentains (cette obligation incombe au prêtre qui a accepté les honoraires de ces messes, c'est donc à lui d'assurer la célébration intégrale de la série). *Acta A. S.*, XIII (1921), p. 532.

clure avec « certitude » (*certo constat*) que l'offrant a voulu l'avantager lui personnellement (*intuitu personæ*). Il pourra donc transmettre aux célébrants éventuels uniquement l'honoraire déterminé par la taxe diocésaine. Par analogie avec ce qui est dit au canon 830, le taux serait celui du diocèse auquel appartient non pas l'offrant, *mais le curé distributeur* ; car le donateur, en s'adressant au curé bienfaiteur et *en fixant* lui-même le nombre de messes à célébrer, a implicitement adopté le tarif du diocèse de destination (auquel le curé a coutume de se conformer) tout en y ajoutant une bonification [5].

Ad II. — *a*) Les canons 833 et 834 précisent : 1° que si l'offrant a expressément déterminé *certaines circonstances* pour la célébration de la messe, le prêtre qui a accepté l'honoraire doit se conformer à cette volonté ; 2° les messes pour lesquelles a été expressément fixé un *temps* pour la célébration, doivent absolument être acquittées au temps qui a été indiqué. En conséquence, notre consultant observera scrupuleusement, jusqu'à avis contraire, les volontés du donateur.

b) Il reste vrai cependant que les messes célébrées *du vivant* du donateur peuvent lui être plus profitables que celles qui sont célébrées après sa mort, car le fruit des premières lui est appliqué *per modum meriti*, celui des secondes *per modum suffragii*. Notre consultant pourra rappeler cette vérité au donateur, mais *avec discrétion*, pour qu'on ne puisse l'accuser de vouloir s'approprier plus tôt les honoraires.

Le donateur étant ainsi dûment informé des avantages qui lui sont offerts, choisira en toute connaissance et *liberté* le temps de la célébration. Mais en aucun cas, le prêtre ne fera l'option à sa place sans l'en informer, sauf cependant si l'offrant n'était plus « capable » de choisir : il ne serait pas interdit alors d'interpréter (du moins pour une partie des messes) la volonté qu'il ne peut exprimer.

A. Bride.

Q. — A Noël dernier un confrère curé a, du haut de la chaire, permis à ses paroissiens, de prendre le « pain bénit » à l'offertoire de la messe de minuit et de faire ensuite la sainte communion. Il s'appuie sur le fait qu'il n'était pas encore minuit à l'heure solaire et que l'on peut choisir entre l'heure solaire et l'heure légale.

La question a été discutée longuement en réunion cantonale. Il me semble que le curé en question a faussement interprété la loi qui autorise le choix entre les diverses heures. Mais, *stante controversia*, nous serions heureux que l'*Ami* nous fournisse la solution adéquate.

R. — Quitte à « étonner » notre consultant, nous sommes obligés de lui faire constater que le curé en question n'a fait qu'user des facilités inscrites au canon 33 et de l'interprétation officielle donnée par la Commission du Code le 29 mai 1947.

1° Notre honoré correspondant admettra facilement que, pour la *célébration de la messe* (et conséquemment pour l'observation du jeûne *eucharistique* qui y est inséparablement uni), le curé « pouvait » s'en tenir à l'heure *actuellement* usitée en France (l'heure de la radio). On notera que, *en fait*, cette heure n'est pas celle que le Code appelle l'heure *légale régionale* (ou temps zonaire) [1], c'est-à-dire l'heure du fuseau horaire de Greenwich (adoptée par la France en vertu de conventions internationales toujours en vigueur, parce que jamais abolies) ; c'est un temps « légal extraordinaire », que l'on a appelé longtemps l'*heure d'été*, et que l'on a fini par conserver toute l'année. Des voix se sont élevées pour le retour à l'heure de Greenwich (au moins pour la saison d'hiver), les raisons qui ont milité pour l'adoption de l'« heure de l'Europe centrale » (celle que nous avons aujourd'hui, qui est celle du méridien de l'Etna) ayant partiellement disparu.

Nous ajouterons que non seulement le curé « pouvait », mais encore qu'il *devait* se conformer à l'heure « de la radio » (temps « légal extraordinaire »), parce que c'est sans doute « celui qui est en usage » dans sa paroisse ». La messe de minuit en la fête de Noël ayant certainement été une « messe paroissiale solennelle » (témoin la distribution de pain bénit qui y a été faite), le curé *ne pouvait pas*, canoniquement parlant, choisir une *autre* heure : *standum est communi loci usui*, can. 33. C'est seulement *in privata Missæ celebratione* que le choix entre les diverses heures est légitime [2]. L'heure de la *célébration* de la messe qu'a *en fait* adoptée le curé en question, lui était donc *imposée* par le droit ; il n'avait pas la liberté d'option accordée au canon 33.

2° Mais *autre chose* et la célébration de la messe, autre chose est la *communion des fidèles*, même si la réception de l'Eucharistie est incluse dans cette messe : ce sont deux actes « formellement différents », pour adopter la terminologie usitée par la Commission d'interprétation.

Il y avait longtemps que les commentateurs du canon 33 bataillaient au sujet de la légitimité du changement à introduire dans une horaire une fois adopté (par ex. : peut-on suivre le temps *légal extraordinaire* pour la récitation du bréviaire *et* le temps régional (zonaire) pour l'observation du jeûne ou de l'abstinence ?) Les canonistes qui affirmaient la légitimité de ce changement, lorsqu'il s'agissait d'actions *différentes* (fussent-elles accomplies par le même individu) étaient, en ces dernières années, de plus en plus nombreux [3]. Le 29 mai 1947 la C.I.C. leur a donné officiellement raison. Elle précisait : 1° que le comput du temps,

---

[5] Si, au contraire, l'offrant avait remis une somme sans préciser le nombre de messes à célébrer, le nombre de ces messes devrait être calculé (sauf si l'on pouvait légitimement penser qu'autre était l'intention du donateur) selon le tarif du diocèse (ou lieu) où habite l'offrant (can. 830).

[1] *Vulgairement* (et notre consultant se conforme à cette manière de parler) on l'appelle (*à tort*) « heure solaire »..., alors que le Code, sous le nom de *tempus locale* (can. 33) désigne (plus justement) celui qui est marqué par le passage du soleil *au méridien de chaque lieu* (c'est la véritable *heure solaire*) ; car on sait que le soleil ne « passe » pas au même moment (pour parler selon les *apparences*) à Strasbourg qu'à Brest...

Pour le détail, se reporter à l'*Ami* des 16 avril 1955, p. 252.

[2] On sait d'ailleurs qu'aucune autre messe ne peut être célébrée à minuit le jour de Noël, en dehors de la messe « conventuelle ou paroissiale, *sans indult apostolique* », can. 821, § 2.

[3] Voir dans le D.T.C., l'article *Temps* (comput du).

une fois choisi selon l'un des modes prévus au canon 33, § 1, peut être « changé pour l'accomplissement d'actions formellement différentes » (*in actionibus formaliter diversis*) ; 2° que la célébration de trois messes dans la nuit de Noël ne constitue pas des actions *formaliter diversæ* [4]. (C'était dire que l'on doit se tenir, sans changement possible, à l'heure adoptée pour la première de ces messes). En conséquence, *si* (par impossible) le prêtre célébrant à minuit eût pu *dissocier* la *célébration* de la messe et la *communion*, il eût pu légitimement choisir une heure déterminée pour la première et une *autre* heure pour la seconde.

Il nous faut évidemment écarter cette hypothèse irréalisable et même impensable Mais il en va autrement pour les fidèles, qui ont la possibilité, eux, de distinguer l'*assistance* à la messe et la *communion* (qui peut avoir lieu en dehors de la messe, et qui, en toute hypothèse constitue, aux termes du canon 33 et selon l'interprétation de la C.I.C., une action « formellement différente de la messe »).

Sans doute, si les paroissiens voulaient, par le moyen de l'assistance à cette messe de la nuit, satisfaire au précepte *de sacro audiendo* de la fête de Noël, il était requis que cette messe fût célébrée *après minuit* (à 0 heure du 25 décembre). Cette condition a été réalisée par le choix que le curé a fait de l'heure *usuelle* pour déterminer ce minuit. (Nous avons dit qu'il ne lui était pas loisible de choisir un autre « temps », parce que cette messe n'était pas une messe *privée*). Mais pour faire la communion (*in sacra communione recipienda*, can 33), les fidèles pouvaient légitimement opter pour un autre comput du temps (l'un des quatre indiqués au canon 33). Ils ont choisi (sur l'indication de leur curé) le temps « légal régional » (marqué par le fuseau horaire de Greenwich, auquel la France reste officiellement rattachée), selon lequel le 25 décembre ne commence qu'une heure *après* le minuit *actuellement* indiqué par la radiodiffusion dans notre pays. Ils ont donc pu, sans indult ni violation d'aucune loi, manger le pain bénit distribué *avant* le minuit qu'ils avaient choisi (c'est-à-dire avant une heure du matin à leur montre) et communier *à jeun après* ce même minuit. Le curé « avisé » avait dû faire son calcul, et tenir compte de la solennité de la messe, des chants, du sermon, etc...

3° On pourra objecter que cette manière de faire, même légitime aux yeux du droit de l'Eglise, n'est guère à recommander : elle risque d'étonner, de troubler les consciences, voire de scandaliser un certain nombre de paroissiens, peu accoutumés à ces subtilités juridiques.

Nous répondrons que cet étonnement n'a pas été moindre chez quelques fidèles attachés à la « tradition » (?), lors de l'application des nouvelles facilités accordées pour le *jeûne eucharistique* par la Constitution *Christus Dominus*. Nous connaissons même un petit nombre de chrétiens « intransigeants » qui n'ont jamais voulu bénéficier pour eux-mêmes des facilités nouvelles. Ils sont libres, comme étaient libres les paroissiens en question de ne pas manger leur pain bénit avant d'aller communier. C'est, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, une saine éducation du peuple chrétien qui est à faire : trop de fidèles sont encore portés à croire que lorsque l'Eglise — soucieuse du bien commun — modifie une de ses lois *positives*, c'est « la religion qui change » !... Un peu de souplesse dans l'intelligence du *droit* ecclésiastique (essentiellement muable) serait tout à fait souhaitable.

Reste à savoir si, dans le cas proposé, pareille « révolution » dans les *habitudes* des fidèles était bien *opportune*... pour « un morceau de pain bénit » ???. — Nous ferons remarquer que le *droit*, sur ce point, n'est pas très... « nouveau », donc peu révolutionnaire, attendu que sa mise en application date de 1918, soit plus d'un tiers de siècle... D'autre part, la distribution du « pain bénit » (qui disparaît de plus en plus) est un usage très respectable, en même temps que très expressif de l'unité de la communauté chrétienne qui, à défaut de communion sacramentelle, « participe à un même pain »... On objectera précisément qu'en cette nuit de Noël, où la plupart des assistants s'approchent de la Sainte Table, la distribution du pain bénit était « moins indiquée », qu'elle était même contre-indiquée pour ceux qui allaient communier ?... Peut-être... Mais qu'on oublie pas, qu'aujourd'hui encore (comme dans les siècles passés), le « pain bénit » n'est pas seulement distribué *inter præsentes*, il est emporté par les assistants à ceux qui n'ont pu venir assister au S. Sacrifice (malades, infirmes, enfants, personnes retenues à la maison par un devoir impérieux, jadis les prisonniers ..). Cela non plus n'est point du tout négligeable, encore moins méprisable...

On pourra faire remarquer encore qu'il eût été beaucoup plus simple de ne distribuer le pain bénit qu'*après* la communion !...

Evidemment. Mais nous sommes assez mal placés pour juger des raisons que le curé avait d'agir comme il a fait ; c'est pourquoi nous ne jugerons pas. Ce que nous avons cru devoir démontrer, c'est que le curé en question n'a pas violé le droit, puisqu'il n'a fait qu'user d'une liberté offerte par le Code canonique. Il a donc agi *licitement*. Dans ce cas — comme dans tous les cas où une chose est permise — il demeure *possible* de soulever la question que se posait déjà saint Paul : *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*... Sur les ultimes aspects de « l'opportunité », l'*Ami* préfère ne pas prendre parti et laisser à ceux qui sont sur place la responsabilité des dernières décisions ; jusqu'à preuve contraire, il leur fait confiance.

A. B.

Q. — Une novice, qui a terminé son noviciat, quitte brusquement, à la suite d'une contrariété, la maison du noviciat (en passant par une fenêtre), après avoir repris ses habits séculiers. Mais moins de trois heures après cette aventure, la fugitive demande, par téléphone, à rentrer au couvent, déclarant qu'elle avait cédé à un mouvement de colère. (Tout s'est passé à l'insu de ses compagnes). On l'a reprise, parce qu'elle ne manque pas de sérieuses qualités. Mais on se demande si elle doit recommencer son noviciat.

R. — 1° Le noviciat étant, aux termes mêmes de cette consultation, entièrement *achevé*, il ne

[4] *Acta Ap. Sedis*, vol. XXXIX (1947), p. 373.

plus être, canoniquement parlant, ni suspendu, ni interrompu. Il est donc *acquis*.

2° Mais une question plus importante et plus « radicale » peut se poser : la novice en question a-t-elle la *volonté formelle*, en quittant son couvent, de rompre totalement avec ses supérieures et d'*abandonner* la vie religieuse ?

D'après l'exposé du cas, il nous semble que *non* : les circonstances et les explications fournies par la jeune fille indiquent plutôt qu'il s'agit là d'un de ces mouvements *primo primi* (pour parler la langue des moralistes), qui préviennent plus ou moins la délibération et n'engagent pas totalement la volonté. Il ne paraît donc pas que le lien (provisoire, non définitif) qui liait la novice à son Institut, ait été rompu par cette escapade qui ressemble plutôt à un caprice [1]. Il aurait fallu que la jeune fille ait manifesté clairement son intention de quitter définitivement l'Institut, soit par une déclaration formelle, soit par des actes non équivoques et une manière d'agir très significative. or l'intention de la fugitive est demeurée « secrète ». Et même dans le cas où elle eût été rendue publique, on eût pu se demander si cette volonté était *sincère* et *réfléchie*, attendu que sa résolution a été subite, et qu'elle l'a changée très peu de temps après, spontanément et sans intervention apparente d'un agent extérieur.

On notera en outre que le droit ne contient aucun texte formel indiquant que le noviciat doive être *recommencé*. Sans doute le canon 556 spécifie que le noviciat est *interrompu* (donc est à reprendre *ab initio*), quand un novice « a quitté la maison sans permission, avec l'intention de n'y point rentrer » ; mais cette norme ne vise qu'un noviciat *en cours* et non achevé. Il ne semble pas qu'une fugue *passagère* puisse avoir pour effet non plus seulement l'interruption, mais l'*annulation* (ou réduction à néant) d'un noviciat terminé, donc « acquis » (*jus quæsitum*) [2].

3° Il est évident qu'une telle fugue n'est pas précisément un signe particulier d'équilibre chez cette novice, ni une recommandation en vue de son admission à la profession. Il semble que la prudence, humaine et surnaturelle, conseillerait un examen approfondi du cas, et peut-être même un temps d'épreuve (par exemple la prolongation du noviciat pendant les six mois prévus par le canon 571, § 2, — ou même davantage, moyennant un *indult*) [3]. Mais c'est là un jugement prudentiel dont nous abandonnons la responsabilité aux supérieures religieuses, mieux placées que nous pour apprécier le cas dans sa réalité concrète.

Ce que nous avons voulu dire, c'est que, *juxta exposita*, et en regard du droit, ces supérieures n'ont pas à imposer au sujet de *recommencer* son noviciat Celui-ci reste acquis. Seule peut se poser, aux termes du canon 571, la question de prolonger le temps d'épreuves ou, au contraire, d'écarter définitivement le sujet.

A. B.

Q. — Chantant une messe dans une des paroisses dont je suis vicaire-économe, j'ai eu, au moment de la communion, une distraction. Au lieu de prendre le Précieux Sang, j'ai tendu le calice à l'enfant de chœur qui y a immédiatement versé un peu de vin. J'ai aussitôt réalisé mon erreur, mais c'était trop tard. J'ai donc bu ce qui était dans le calice et ai pris les ablutions comme à l'Ordinaire.

Après coup, je me pose les questions suivantes : 1° Ai-je bien fait ? — 2° Y avait-il quelque chose de mieux à faire ? — 3° Dois-je, présentement, réparer quelque chose et comment ? — 4° A supposer que cette messe eût été la première, pouvais-je encore célébrer une seconde messe dans une autre paroisse ?

R. — Ad I et II. — Certes, nous ne dirons pas que vous avez « bien fait » en étant distrait... Tout en recommandant à notre correspondant d'être parfaitement attentif pour ne pas commettre de nouveau semblable erreur, nous admettons bien qu'une distraction de cette taille, explicable par la fatigue en fin d'une matinée dominicale chargée d'un lourd ministère, soit exempte de faute formelle, au moins de faute grave.

Mais l'erreur étant commise, nous ne voyons vraiment pas ce qu'il y avait de mieux à faire que de prendre le contenu du calice et de continuer la messe. A juger les choses *ex communiter contingentibus*, on peut dire que la quantité de vin réservée aux ablutions est *pour chacune d'elles* « inférieure » à celle qui est versée dans le calice à l'offertoire pour être consacrée. L'infusion par l'enfant de chœur d'une quantité de vin, *moindre* que celle du Précieux Sang contenu dans le calice, n'était pas de nature à détruire la Présence réelle.

[1] C'est bien, semble-t-il, l'opinion du P. Creusen qui résout ainsi un cas analogue : « Un novice qui sortirait indûment avec l'intention secrète de ne pas rentrer, mais qui, regrettant sa faute, rentrerait une heure ou deux après, pourrait continuer son noviciat ». *Religieux et religieuses*, 6e éd., p. 144, n. 198.

Il n'y aurait donc, même pas, en cette hypothèse, *interruption* d'un noviciat en cours ; à fortiori pas d'annulation d'un noviciat achevé.

[2] On sait par ailleurs que lorsqu'il s'agit d'un *profès*, même « fugitif » (can. 644, § 3) ou « apostat » (au sens du canon 644 § 1), les liens rattachant ce religieux à son Institut ne sont nullement rompus. Le can. 645 précise que le coupable *doit* rentrer sans retard et que ses supérieurs *doivent* solliciter ce retour et recevoir le profès qui regrette sincèrement sa faute.

Bien que le noviciat ne crée pas de lien proprement juridique avec l'Institut, il existe un certain rattachement dont l'analogie n'est pas négligeable.

[3] Cette prolongation de l'épreuve qu'est le noviciat, lorsqu'un doute persiste sur les aptitudes d'un candidat à la profession, nous semble infiniment préférable (et davantage dans la ligne du droit) à une sorte de profession « à l'essai », — sous prétexte qu'elle est temporaire, — à laquelle consentent, trop facilement parfois certains supérieurs et plus encore certaines supérieures. Qu'on veuille bien se souvenir que la profession, même temporaire, n'est pas une « épreuve », mais qu'elle constitue déjà un « lien » entre le sujet et l'Institut. Le canon 542, 1°, fait de cette profession un empêchement *dirimant* à l'admission de ce sujet dans un autre Institut. L'esprit du législateur (cfr. par analogie le canon 973, quant à l'admission à la tonsure) semble donc considérer la profession comme une incorporation définitive *dans le propos* (*in intentione*), quitte à ne pas autoriser le sujet à renouveler la profession temporaire, ou à ne pas l'appeler à la profession perpétuelle, si ses dispositions *changent*, ou si des faits *nouveaux* surviennent pendant le temps de la profession perpétuelle. Une attitude différente ou opposée de la part des supérieurs (vg. « tel sujet reste vraiment *douteux* », ou bien « *tel qu'il est* présentement, il ne saurait faire un bon religieux... » ; cependant « nous l'appelons à la profession temporaire et, *s'il ne change pas* d'ici un an ou trois ans, il ne sera pas appelé à la profession perpétuelle », etc...) ne semble pas conforme au droit ni à l'intention du législateur.

On peut donc dire que le célébrant a communié sous les deux espèces.

Ad III. — Si les choses se sont passées comme nous les avons décrites ci-dessus, il est clair qu'il n'y a rien à « réparer » : le Sacrifice a été valide et le prêtre a satisfait à l'obligation résultant de la perception d'un honoraire, s'il a célébré à une intention rétribuée.

Dans l'hypothèse — bien improbable — où les ablutions auraient été abondantes au point de faire évanouir la Présence réelle dans le calice — il y aurait lieu d'appliquer, par analogie, la norme 13 du chapitre X des rubriques du Missel (*De defectibus in ministerio ipso occurrentibus*), à savoir : prendre si possible un *autre* calice, y verser du vin et de l'eau et prononcer les paroles de la consécration à partir de *Simili modo postquam cœnatum est* (après avoir fait l'offrande au moins mentalement, cfr. ch. III, n. 4) ; le contenu du premier calice, s'il n'a pas été absorbé sur le champ, sera pris régulièrement *après* la communion sous les deux espèces (cfr. ch. X, n. 3).

Ad IV. — Dans le cas où l'erreur susdite se serait produite lors de la célébration de la première messe, le curé ayant *sciemment* (*sans* inadvertance) absorbé le contenu du calice où le servant avait versé du vin, devrait *théoriquement* s'abstenir de célébrer une seconde messe dans la matinée (mais pas nécessairement dans la soirée), en raison et dans la *seule perspective* des normes du jeûne formulées par la Constitution *Christus Dominus ;* selon ces normes, en effet, il n'était plus à jeun. Dans l'hypothèse où un deuxième calice aurait dû être consacré, le prêtre eût gardé le jeûne s'il avait réservé le premier calice pour en absorber le contenu *après* la communion de la dernière messe ou à la messe du lendemain.

Cependant *pratiquement*, vu l'obligation où se trouvait ce curé d'assurer la célébration de la messe dominicale dans une autre paroisse où il était attendu ; vu surtout l'étonnement (et peut-être le scandale) ou le mécontentement (*murmuratio*) des fidèles frustrés dans leur attente, — la loi ecclésiastique du jeûne eucharistique cédait et s'évanouissait très probablement dans ce cas, en face de lois supérieures ou plus urgentes. Le curé pouvait donc (à moins qu'il eût la possibilité de se faire remplacer par un prêtre encore à jeun), célébrer sa messe de binage, même après avoir rompu le jeûne en absorbant sciemment le vin versé dans le calice.

A. B.

Q. — Un aumônier de couvent (avec chapelle semi-publique) a-t-il le droit, *sans mandat*, de porter la communion de dévotion et de confesser (*simul*) à domicile, sur le territoire de la paroisse, à une distance d'environ 300 mètres du couvent ?

R. — Le fait de confesser à domicile et de porter la communion à la même occasion, (*simul*) ne modifiant en rien la nature du droit, nous donnerons une réponse distincte pour chacun de ces deux actes de ministère sacré.

a) *Confession*. — L'Eglise cherche avant tout à assurer et sauvegarder la liberté des confessions. Même dans les cas où elle limite, pour certaines catégories de fidèles (religieux, religieuses, novices, séminaristes, etc...), le choix *habituel* du confesseur, elle n'omet pas d'édicter des règles fort sages pour assurer la paix et la tranquillité des consciences (cfr. can. 519, 520).

Pour les fidèles « ordinaires », le choix du confesseur est entièrement libre : le droit général n'apporte sur ce point aucune limitation et l'administration du sacrement de pénitence n'est point recensée parmi les fonctions *réservées* au curé (même *en péril de mort*, alors que le viatique et l'extrême-onction lui sont *normalement* réservés, canon 462, 3°).

Si donc l'aumônier en question a juridiction pénitentielle sur tout le territoire de la paroisse (et non pas des pouvoirs d'absoudre restreints aux membres de la communauté qu'il dessert, ou à l'oratoire de la maison), il administrera *validement* le sacrement de pénitence en quelque point de ce territoire que ce soit (même au delà de 300 mètres, à moins que les limites de la paroisse ne soient à une distance inférieure).

L'administrera-t-il *licitement ?* Oui, si le pénitent lui demande expressément son ministère : cette demande librement formulée constitue une présomption du besoin qu'a le pénitent d'établir sa conscience dans la paix (*ad conscientiæ tranquillitatem*). L'aumônier s'abstiendra soigneusement — cela va de soi — de « s'imposer » au pénitent de quelque manière que ce soit, ou encore (la chose n'est pas inouïe) de se laisser « manœuvrer » par une personne de l'entourage du pénitent qui tiendrait à imposer à ce pénitent un confesseur de son choix.

On n'oubliera pas, par ailleurs, que, sauf s'il s'agit d'une malade ou d'une infirme (ou encore d'une « vraie nécessité », can. 910), la confession des femmes n'est pas entendue *licitement* à domicile et normalement hors d'un confessionnal (can. 909). Pour les hommes, aucune précaution de ce genre n'est imposée.

Ces conditions étant réalisées, l'aumônier n'a fait qu'user de son *droit* et il n'a nullement violé celui du curé. Est-ce à dire pourtant qu'il ne devra pas mettre une certaine *discrétion* dans l'exercice de ce ministère à travers la paroisse de son confrère ? Assurément. Non seulement il ne *cherchera pas* à s'ingérer dans ce ministère, ni à « se faire demander » comme confesseur, ce qui serait discourtois et même déloyal ; mais encore il commencera par renvoyer tout d'abord les sollicitants au clergé paroissial. S'il constate que la tranquillité de conscience du pénitent est en cause, il n'hésitera plus à accéder à la demande, et le curé aurait tort de lui en faire reproche ou de lui en tenir rigueur. Quand, de part et d'autre en ces matières, l'on a en vue exclusivement et l'on recherche *uniquement* le *bonum animarum*, la prudence et la charité s'unissent facilement pour éclairer et guider le zèle.

b) *Communion*. — Notre correspondant précise qu'il s'agit d'une communion « de dévotion ». Il sous-entend, à n'en pas douter, que le communiant est un malade ou un infirme, car il n'est pas permis normalement de porter la communion « à domicile » lorsque le sujet peut se rendre à l'église

ou dans le lieu désigné à cet effet (can. 869). Mais les normes que nous allons énumérer ne seraient pas différentes, même s'il s'agissait d'une communion « pascale » (laquelle n'est pas de pure dévotion).

1° Le canon 462, 2° précise que le port *public* de la communion a un paroissien *malade* (même s'il s'agit d'une communion de dévotion) est réservé au curé (cfr. can. 848, § 1).

2° S'il s'agit du saint *Viatique*, le port *privé* comme le port public est encore une fonction réservée au curé (can. 462, 3°), hormis le cas de nécessité (can. 848, § 2) ; cfr. aussi le canon 850.

3° Mais pour porter la communion *privatim* à des malades ou infirmes, aucun « mandat » (ni du curé, ni de l'Ordinaire) n'est requis. Le canon 849 précise que « tout prêtre » (*quilibet sacerdos*) peut remplir ce ministère de charité, « avec l'autorisation au moins présumée — non pas du curé — mais du prêtre qui a la garde de la Sainte Réserve » où l'on ira prendre le Saint-Sacrement.

C'est dire clairement que l'aumônier en question, dont la chapelle possède vraisemblablement la Sainte Réserve, n'avait ni « mandat » à recevoir, ni « permission » (canonique) à demander, pour effectuer un port *privé* de la sainte Communion. Il avait seulement le devoir d'observer les normes prévues au canon 849, § 2, ainsi que les normes particulières édictées par l'Ordinaire du lieu.

Après ces remarques de caractère juridique, les conseils de bon sens et de bon voisinage que nous avons formulés à propos de la confession, trouveront, toutes proportions gardées, leur application dans le port de la communion.

A. Bride.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Jean LALOUP et Jean NELIS, docteurs en philosophie et lettres. — **Hommes et Machines.** Initiation à l'Humanisme technique. — In-8 de 317 p. — Paris, Casterman, 1953.

Les auteurs pensent que « les jeunes générations sont appelées à vivre et à œuvrer dans une civilisation plus technique encore que la nôtre ». Ils perçoivent, dès lors, le « devoir urgent d'éclairer les adolescents et la jeunesse d'aujourd'hui sur la réelle signification du fait technique... et d'orienter leur jugement sur ces valeurs si importantes ». Ils le font dans un ouvrage qui n'est, selon leur intention, « ni un manuel scolaire ou un précis de technologie mais plutôt un livre à la fois d'étude et de lecture ».

La technique, c'est d'abord un fait qui s'étend déjà sur 5 siècles : la première partie de cet essai en décrit les étapes et les réalisations. Le deuxième montre ses incidences dans les différents domaines : économie, biologie, psychologie, esthétique, sociologie. Son emprise sur l'homme et la société est telle qu'elle provoque la réaction du philosophe et du chrétien ; les thèmes principaux en sont exposés dans une troisième partie : « Les normes de la technique ». C'est à elle, notamment aux chap. II et III que pourra d'abord se référer un lecteur pressé.

Cependant, c'est toute l'œuvre qui mérite d'être lue : la documentation est riche, l'effort de réflexion profond, l'exposé clair. L'ensemble, agréable et instructif, nous aide à mieux comprendre notre époque et à la mieux diriger dans la réalisation de son idéal humain et chrétien sous cette nouvelle forme que la Providence a bien voulu lui donner.

Sir Edmund WHITTAKER, membre de la Royal Society et de l'Académie Pontificale des Sciences. — **L'Espace et l'Esprit.** Théories de l'Univers et preuves de l'existence de Dieu. Traduit de l'anglais par Dom Placide Pernot. — In-8 de 210 p. — Mame, Tours, 1953.

A l'origine, un fait : l'inefficacité des preuves de S. Thomas sur l'esprit d'un jeune agnostique titulaire d'un diplôme de physique. Et l'auteur de constater : « Depuis le XIIIe siècle... il s'est produit dans la conception du monde matériel des changements profonds qui ont eu des répercussions sur la philosophie de la physique... s'il vivait aujourd'hui, S. Thomas prendrait pour base de départ la science de la nature comme nous la possédons. »

D'où l'objet de cet ouvrage qui reproduit une série de conférence, sur ce thème : « esquisser un tableau de l'histoire de ce problème et discuter la situation telle qu'elle se présente aujourd'hui. »

Les douze premiers chapitres nous acheminent à l'exposé des cinq voies. L'on nous rappelle que cette tentative d'une démonstration de Dieu à partir de la nature n'est pas totalement originale ; elle se trouve, en germe dans l'Ancien et le Nouveau Testament, développée dans le système stoïcien. Après une éclipse d'un millier d'années, due à la conception pessimiste de la matière dans le néoplatonisme — ce sera alors le triomphe de l'argument ontologique — elle reparaît avec la découverte d'Aristote au XIIe siècle. Une étude de la Physique et du système Aristotéliciens précède l'énoncé des preuves : ils en sont le point de départ.

Nous assistons ensuite à la naissance de la physique moderne, classique, caractérisée avant tout par l'application des mathématiques à l'étude de la nature, avec les noms de Copernic, Tycho-Brahé dont les découvertes ruinent la distinction aristotélicienne de corps célestes et corps terrestres, Képler, Galilée, Newton. Mais de nouveaux progrès vont bientôt amener les savants à modifier encore une fois leur conception de l'univers ; ce sont notamment : la physique statistique, quantique (« il y a des événements qu'on ne peut représenter sur la trame de l'espace et du temps »), enfin la relativité.

Parallèlement à ce progrès scientifique, la philosophie de la nature évolue. Descartes, le premier, se sépare d'Aristote : la notion de mouvement n'a plus chez lui le même sens. A leur tour, les acquisitions de Newton dans ce domaine semblent avoir été ruinées par la suite. Par exemple, le temps et l'espace, qui occupent dans sa cosmologie une place prédominante, correspondent seulement, dans l'axiomatisation d'Eddington, à 4 coefficients sur les 16 nécessaires, selon lui, à l'explication de tout phénomène physique.

En conséquence et en conclusion : au moins en ce qui concerne deux voies, la situation actuelle eût été beaucoup plus favorable à S. Thomas. D'abord, pour la deuxième voie qui bénéficie de la vision scientifique d'un commencement du monde, d'un temps absolu, vision favorable à la notion de création. Utilisant cette notion et rappelant qu' « aucune influence physique ne peut se transmettre à une vitesse supérieure à la propagation de la lumière dans le vide », l'auteur montre ce que pourrait être une preuve moderne par la causalité. Ensuite pour la cinquième : « un univers écrit en langage mathématique témoigne beaucoup plus en faveur d'un Esprit que ne le firent jamais des intelligences hypothétiques ». De plus, ces mêmes lois

étant valables pour tout le cosmos, il est possible de conclure à l'unicité de l'esprit ordonnateur — le polythéisme se trouve de ce fait exclu — et à sa transcendance, puisque le monde a eu un commencement. La « preuve est aujourd'hui plus complète, plus vaste, plus majestueuse. »

L'ouvrage, en son fond, roule sur les rapports qui existent entre la métaphysique, la philosophie de la nature, la science. La question est délicate et le traducteur a cru devoir parfois intervenir. Le livre sera abordé avec fruit par quiconque a l'habitude et le goût de la réflexion philosophique. Sa lecture, facilitée par une répartition en chapitres très courts, requiert néanmoins une première initiation à la Cosmologie et une certaine connaissance des orientations scientifiques modernes.

Le Saint Père a honoré cet essai d'une assez longue citation dans son Discours pour la réception solennelle de l'Académie Pontificale des Sciences (novembre 1951).

Sœur MARIE-ANDRE du S. C. — **La Condition humaine en Afrique Noire.** Préface du docteur L. P. Aujoulat. — In-16 de 262 p., 630 fr. — Paris, Bernard Grasset.

Dans ce livre est exposé le drame actuel de l'Afrique Noire : drame de la personne quand les institutions traditionnelles, en particulier l'institution familiale, rencontrent la civilisation européenne. L'auteur, docteur en droit, de la congrégation de Sœurs Blanches, nous livre les résultats d'une longue expérience, soit en pleine brousse, soit dans les milieux africains plus ou moins évolués. Sa confrontation des vieilles coutumes claniques avec les droits romain et germanique est pleine d'intérêt pour le sociologue. L'esprit européen mercantile a souvent perverti des usages qui tant bien que mal assuraient un rôle protecteur. Maintenant une sage législation et surtout la grâce, du christianisme apportent à l'africain, en particulier à la femme africaine, un véritable affranchissement.

De nombreux récits en font un livre captivant. Et la chaude sympathie qui anime ces pages est bien capable d'agir sur maint lecteur comme un appel au dévouement ou mieux à la vie missionnaire.

J. VIALATOUX. — **Signification Humaine du Travail.** — In-8 de 214 p., 360 fr. — Paris. Editions Ouvrières, 1953.

Œuvre d'un philosophe, qui nous livre des leçons de philosophie du travail, données aux Fac. Cathol. de Lyon. Mais le philosophe n'est pas coupé du monde et sa réflexion rejoint sans cesse les problèmes actuels pour les éclairer.

Le premier chapitre est consacré à l'activité laborieuse : il analyse cette activité et propose une morale du Travail comme tel. La simple analyse amorce des conclusions pratiques sur le travail qui ne serait pas accompagné de joie (p. 32) et sur certaines erreurs de l'éducation moderne (p. 34). La morale du travail nous vaut de judicieuses réflexions sur la technocratie (p. 56 à 64), sur les devoirs du travail et sur les droits des travailleurs.

Le 2e chapitre étudie le travail en tant que divisé (division du travail). Nous avons particulièrement goûté les pages consacrées à la profession et au devoir professionnel, pages débordantes de spiritualité, bien dignes d'être méditées ou commentées en récollection ou retraite.

Le 3e chapitre enfin couronne les précédents par une Philosophie du Travail. L'auteur souligne l'insuffisance des théories positivistes (Comte, Durkheim) ; le néotaylorisme, qui redécouvre le facteur humain dans la production, a le tort de n'y voir qu'un facteur parmi d'autres facteurs. Le travail est activité d'un sujet, « émission de l'esprit », il est la condition d'un retour à l'esprit. Il possède la vertu de libérer l'homme ; il le fait sortir de lui-même, l'ouvre vers le monde, vers ses semblables et la communauté humaine, enfin vers les valeurs spirituelles et vers Dieu (p. 204). Une confrontation avec le marxisme en montre les vérités partielles, mais aussi l'irrémédiable lacune due à sa dialectique matérialiste.

En résumé, un livre dense et qui ne déçoit pas.

Emile BAAS. — **Introduction critique au marxisme.** — In-8 de 250 p., 430 fr. — Paris, Edit. Alsatia, 1953.

Beaucoup connaissent déjà et ont apprécié le petit essai d'E. B., intitulé « L'Humanisme Marxiste ». La plaquette de 1947 est devenue un honnête volume de 156 p. Mieux qu'une réédition, l'auteur nous offre un ouvrage sérieusement remanié, justifiant un nouveau titre. Il se recommande d'abord par une plus claire présentation. Ici et là, des corrections de détail révèlent un souci d'être clair et compris. Le ch. II sur le matérialisme marxiste s'est enrichi d'un développement sur le travail dans le système marxiste, qui en fait « un humanisme du travail ». De même est expliqué avec plus d'ampleur le processus d'aliénation introduit par l'avènement de la bourgeoisie et de la grande industrie. De nouveaux textes sont cités. Textes précieux qui font de l'ouvrage présent, comme de l'opuscule précédent, presque l'égal d'un recueil de morceaux choisis.

C'est surtout la dernière partie qui a gagné en clarté et en précision. Dans ces « Réflexions critiques », la réfutation a plus de vigueur, parfois par le simple rapprochement de réflexions précédemment dispersées. On aimera lire les développements consacrés à l'homme marxiste, au thème du salut, à travail et amour, et, pour ne pas tout citer, aux réflexions finales : les certitudes de la Foi ne dispensent pas d'une étude sérieuse du marxisme, et l'espérance chrétienne doit être agissante dans la crise de civilisation actuelle.

Certains critiques, à la parution du premier essai d'E. B., avaient jugé son exposé du marxisme trop favorable ou séduisant. E. B. répond dans le § 2 du ch. IV : « Le chrétien devant le marxisme ». Le chrétien ne doit pas avoir peur de la vérité ; or c'est un fait que le marxisme est séduisant par certains côtés et pour beaucoup de gens. Par contre l'auteur souligne fortement ce qui, pour tout chrétien et de prime abord, doit apparaître comme monstrueux, à savoir « cette tranquille et radicale négation de l'objet même de la Foi ». Que le chrétien n'ait pas le réflexe pour saisir, dans cette négation, « la contradiction à tout ce qui fait pour lui le prix de l'existence ; qu'il s'arrête d'abord aux risques temporels... cela traduit un manque de Foi dont la gravité ne saurait être assez soulignée » (p. 96-97). Tout l'ouvrage apprendra au chrétien à maintenir, en dépit des séductions marxistes, un ferme jugement sur sa destinée à la lumière de la Foi.

Les dernières pages donnent une bibliographie « sommaire », ainsi que l'indique le titre. L'intention de l'auteur est de faciliter la tâche d'un chercheur qui n'est pas un spécialiste ; pour être sommaire, son énumération garde donc toute son utilité.

IMPRIMATUR

Lingonis die 16 februarii 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de *l'Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)